

Teologia Dogmatica

Introduzione

1 La Religione da Dio a Mosè rivelata avendo per oggetto di condurre gli uomini alla felicità, mediante l'esercizio della virtù (Ped. mor. §§. 16-21.), impone leggi, pratiche, atti, ed omissioni; ed insegna e persuade dottrine e dogmi, dotati a mantenerci, in mezzo alle seduzioni della filauzia, costanti seguaci della virtù.

2 I dogmi non essendo lo scopo finale della Religione, ma un mezzo, di cui essa si serve per condurci alla virtù ~~alla virtù~~ ed alla felicità; la Religione presentar non poteva un corpo di metafisiche e teologiche dottrine, un trattato speculativo tendente ad appagare l'umana insaziabile curiosità.

3 Quindi è che nè i libri di Mosè nè quelli dei successivi Profeti, non contengono alcun simbolo, alcun elenco di dogmi ed articoli di fede; e che generalmente la S. S. si diffonde più o meno intorno alle verità metafisiche, non in proporzione della loro importanza, ma secondo che più o meno erano conosciute nei tempi e luoghi, in cui i sacri scrittori vivevano. Così il dogma fondamentale dell'esistenza di Dio, e quello dell'immortalità dell'anima non sono in alcun luogo espressamente insegnati dai Profeti; nè essi mai s'occuparono di combattere gli atei ed i materialisti, appunto come giammai non s'occuparono ad impugnare gli scettici, neganti o rivocanti in dubbio l'esistenza dei corpi, nè gli egoisti, negante l'esistenza in noi d'alcun natural sentimento atto a portarci agli atti d'una virtù disinteressata: vale a dire, perchè queste verità erano generalmente da tutti conosciute, e pei dettami del buon senso credute; nè l'umano ingegno a forza di raffinarsi avevano peranco imparato a farneticare e credersi e vantarsi illuminato nel rinunziare al senso comune, ed al più intimo sentimento. I Profeti invece impugnano incessantemente il politeismo, siccome errore universale ai loro giorni.

4 E quindi è, che la Sacra Scrittura chiaramente non si esprime intorno a varie metafisiche quistioni di pura curiosità, e di niuna influenza sulla morale condotta degli uomini.

5 Nè gli antichi nostri Dottori hanno mai pensato a fissare un simbolo una professione di fede.

6 Oltracciò, quelle stesse dottrine, che la Scrittura maggiormente inculca, essa non ne comanda in alcun luogo la credenza, ma le insegna e con varj argomenti le persuade. Tra le Mosaiche leggi (come saggiamente osservò il grande Mendelssohn nella sua Gerusalemme, Parte II.) niuna suona: crederai, o non crederai; ma bensì tutte: farai, o non farai: osservazione già tre secoli innanzi fatta dal Bibago, il quale (nel Derech emunà, fol. 60. col. 1.) così si esprime: ולזה תמצא האמונות כלן הבאות בפסוקי תורה הם באו על סדר הספור והמאמר
לא על סדר הצווי כמו שבאו המצות המעשיות, כי התחילה בראשית ברא אלהים וגו', ובזה קראה
החדוש האמתי, ולא צוה עליו כמו שצוה בקצתו אמונות מעשה מלאכה, ולא בכל אמונה

ומצוה, ולפי מאמר אמע יאר, הברכה היות זה צוי, אינו כי למוד, למען שידעו ויבינו מציאות
ה' ואחדותו. „Quindi è che i dogmi tutti nei testi della legge sono enunciati narrativamente e didascalicamente, non già imperativamente, come lo sono i precetti pratici. La legge infatti incomincia: In principio creò Iddio ecc., spiegando così la creazione vera (dal nulla), senza comandarne la credenza come comanda quando dice: sei giorni lavorerai, e nel giorno 7.º riposerai; e lo stesso dicasi di tutti gli altri dogmi. Chè se essa dice: Ascolta Israel, l'Eterno nostro Dio è unico, ciò che sembrar potrebbe un comando; esso non è se non se un ammaestramento, in cui insegna che si conosca e comprenda l'esistenza e l'unità di Dio".

7 Il Maimonide al contrario è d'opinione, che i dogmi non sieno da riguardarsi come mezzi atti a condurci alla virtù, ma siccome scopo primario della Religione, e ultima perfezione dell'uomo, a cui l'esercizio della virtù sia subordinato, siccome mezzo necessario al conseguimento di quella.

Nel Morè Nevuchim Parte 3.ª Cap. 27. egli dice: „Lo scopo generale della Legge consiste in due cose, nel bene cioè dell'anima, ed in quello del corpo. Il bene dell'anima consiste in ciò che vengano somministrate al volgo ~~opinioni~~ credenze vere, proporzionate alla sua capacità.... Il bene poi del corpo consiste nel buon andamento del ~~ben~~ sociale consorzio, ciocchè ottiensi con due mezzi: primieramente togliendone le ingiustizie, in guisa che non abbia ognuno ad agire a norma del proprio capriccio e delle proprie forze, ma ciaschedun faccia ciò che tende all'universale vantaggio; ed in 2.º luogo avvezzando ogni individuo a costumi e pratiche tali, che necessariamente influiscano al ben essere della società. Ora di questi due intenti uno è senza dubbio più nobile dell'altro, e quest'è il bene dell'anima, vale a dire il porgimento dei dogmi veri.... essendo già dimostrato l'uomo avere due perfezioni, una perfezione prima ed è quella del corpo, ed una perfezione ultima ed è quella dell'anima:... ed egli è altresì evidente che quest'ultima e più nobile perfezione non può ottenersi se non se dopo il conseguimento della prima". כוונת כלל התורה

שני דברים, והם תקון הנפש ותקון הגוף. אמנם תקון הנפש הוא שיתנו להמון דעות אמתיות כפי יכלתם
וכו' ואמנם תקון הגוף יהיה בתקון ענייני מחיתם קצתם עם קצתם, וזה הענין יושלם בשני דברים,
האחד מהם להסיר החמס מביניהם, והוא שלא יעשה כל איש מבני אדם כרצונו וכפי יכלתו,
אבל יעשה כל אחד מהם מה שבו תועלת הכל; והשני ללמד כל איש מבני אדם מדות מועילות בהכרח,
עד שיסודר ענין המדינה. ודע ששתי הכוונות האלה, האחת מהן בלא ספק קודמת במעלה, והוא תקון
הנפש ר"ל נתינת הדעות האמתיות וכו'. שכבר התבאר במופת שהאדם יש לו שני שלמיות, שלמות
ראשון והוא שלמות הגוף, ושלמות אחרון והוא שלמות הנפש וכו' ומבואר הוא גם כן שזה השלמות
האחרון הנכבד אי אפשר להגיע אליו אלא אחר הגיע השלמות הראשון וכו'.

8 Questa sentenza non fu già dal Maimonide attinta alla fonte della Religione, la quale, giusta le osservazioni suesposte nei paragrafi 3–6, apertamente la smentisce; ma sibbene alla fonte della filosofia de' suoi tempi, aristotelico-arabica, secondo la quale (Teol. mor. § 45.) solamente mediante l'acquisto delle verità metafisiche l'uomo acquistava un'anima immortale. Nel medesimo sopracitato capitolo del Morè egli dice: „che dopo ottenuta la perfezione prima può conseguirsi l'ultima, che è senza dubbio la più nobile,

la quale, e non altra, è la causa della vita immortale". כל קשר הנ״ע

המלאות הראשון לפשר להנ״ע והמלאות האחרון, ואשר הוא הנזכר בלא ספק, והוא סבת החיים המתמידים

ולא זולתו. Ed altrove (Parte I. Cap: 70) scrive: „Osserva ch'essi fanno menzione delle

anime dei giusti e delle anime e spiriti che debbono esser creati; espressione

preziosa per chi l'intende, poichè l'anima che resta dopo la morte non è quella

che si forma nell'uomo allorchè egli incomincia ad esistere, perocchè questa è

una semplice potenza d'attitudine, laddove ciò che si separa dopo la morte

è ciò che è arrivato all'atto" והזכירו נפשות צדיקים ונשמות ורוחות העתידין להבראות, וזה נכבד מאד

להבינו, כי הנשמות הנפרדות אחר המות אינה הנשמה ההוה בקדם

באדם, שאותה ההוה בעת התהוותו היא כח הכנה לבד, והדבר הנבדל אחר המות הוא הדבר שיצא לפעל;

dove l'Efodeo suo commentatore così si esprime: Da ciò apparisce l'opinione

dell'autore (il Maimonide) intorno alla natura dell'anima, vale a dire

non essere essa che un'attitudine, come l'intendeva Alessandro (d'Afrodisèa, filosofo peripatetico)" ומזה תבין דעת הרב בנפש שאינה רק הכנה, כדעת אלכסנדר.

9 In conseguenza di tale filosofia il Maimonide dovette riguardare i dogmi relativi all'esistenza di Dio, ed ai suoi attributi, indispensabili alla salute dell'uomo, ed all'ultima sua perfezione, e quindi scopo primario della Religione, e ultimo fine, cui tender debbono i maggiori nostri conati.

10 Secondo questa dottrina il Bibago rende ragione perchè la sacra Legge non comanda la credenza dei dogmi, e non assegni premii a quella, e pene alla miscredenza; imperciocchè la prima produce di per sè l'immortalità dell'anima, e la seconda l'annichilamento di essa: „La credenza vera, egli dice, „e la falsa non esigono alcuna promessa e minaccia, poichè il premio della „vera fede è la fede stessa, e la mercede della falsa credenza è la credenza „medesima... poichè il colpevole perde sè stesso (ne sopravvive dopo la mor„te) come effettivamente accade agli infedeli, professanti false credenze, i qua„li non hanno immortalità, ma finiscono del tutto" (Derech emunà fol. 89. col. 4.), האמונה האמתית והכוזבת לא תצטרך גמול ועונש, כי שכר האמונה האמתית הוא האמונה עצמה, וכן שכר האמונה הכוזבת הוא האמונה עצמה וכו׳ כי הרשע יפסיד את עצמו ולא ישאר, כמו שהוא האמת בכופרים המאמינים אמונות נפסדות, כי הם בלתי נשארים, אבל נפסדים הפסד מוחלט (~~דרך אמונה~~ ~~דף פ״ט ע״ד~~) —

11 Persuaso di questa dottrina, e desideroso d'altronde di giovare alle anime dei suoi confratelli, il Maimonide istituì il primo simbolo della fede israelitica, ossia i tredici articoli di credenza, ch'egli espose nel suindicato Commento della Misnà (Sanhedrin, Cap. 10.).

12 Che il Maimonide non abbia mai pensato essere la credenza un precetto della Religione, raccogliesi dalle prime parole della sua grand'opera rituale che così incomincia: „Il fondamento dei fondamenti e la colonna „delle scienze è di conoscere ch'esiste un primo Essere..." יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון וכו׳. Sapere egli dice, non già credere. Nel medesimo Capitolo egli segue a dire: „Il conoscere questa cosa è un precetto affermativo" וידיעת דבר זה מצות עשה: la cognizione, non già la credenza. Egli dice è vero nel Morè (Parte III. Cap. 28.): „La Legge ha comandato di credere" וצותה להאמין, „La Legge ha altresì comandato di credere alcuni

dogmi"... ועוד צותה התורה להאמין קצת אמונות... Come pure nel libro dei Precetti dice: Il Precetto primo è quello in cui ci comanda la credenza di Dio... Il secondo Precetto è quello in cui ci comanda la credenza dell' unità di Dio. המצוה הא' היא הצווי אשר צונו בהאמנת האלהות וכו'. המצוה הב' היא הצווי אשר צונו בהאמנת היחוד. Ma ciò dipende dal suo principio summentovato, che il bene dell' anima consiste in ciò che vengano somministrate al volgo credenze vere, proporzionate alla sua capacità ותקון הנפש הוא שיגיע להמון דעות אמתיות כפי כחם, e la moltitudine essendo incapace di conoscere le verità metafisiche con cognizione di causa, la sacra Legge potè, secondo il Maimonide, imporgliene la credenza, per salvarne l'anima dall' annichilamento. Nella medesima opinione il Ghersonide (Ralbag) scrisse: "I nostri antichi dottori convengono anch' essi che la beatitudine si consegue mediante il possedere poco o molto queste nozioni, quindi hanno detto che tutti gl' Israeliti partecipano alla vita avvenire; imperocchè questi, indirizzati come sono mirabilmente dalla Legge all' acquisto di quelle nozioni, non può a meno che molti tra essi non ne acquistino alcune, poche o molte" (Milchamod ascem, Trattato I. Cap. 13.). (שם) והם גם הסכימו על אמונה השלמה בקנין אלו המושכלות אם מעט ואם הרבה, ולזה אמרו כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, כי הם עם תה אהיה קודם התורה לקנין המושכלות ...ההישרה הנפלאה אשר תמצא בה. הנה אי אפשר שלא יקנו הרבה מהם ... את המושכלות אם מעט ואם הרבה —

13 Fu questa medesima dottrina, che dettò il medesimo Maimonide la sentenza, che l'incredulo e l'eretico dovessero essere odiati, e non riguardati siccome nostri simili; imperciocchè la loro anima non essendo passata dalla potenza all' atto, mediante la cognizione delle metafisiche verità, essi trovansi nella condizione e nel rango stesso degli animali irragionevoli. Questa dottrina medesima fu che inspirò al medesimo varie proposizioni intolleranti ed inique relativamente ai non Israeliti, e che l'indusse a consecrare quelle che trovansi nel Talmude, senza pensare che quelle potevano, anzi dovevano essere state ai Talmudisti suggerite dalle circostanze dei loro tempi, anzichè dalla Religione e dalle eterne leggi della giustizia. Tutto questo traviamento fu l'effetto non già d'un fanatismo religioso, ma d'un fanatismo filosofico. (a)

a) Sta falsissima dottrina intorno all' anima fu abbracciata dal Ghersonide, e fu con maggior chiarezza e con alcune modificazioni sviluppata dall' Arama (Akedà, Sezione VI.). In Italiano fu espressa da Leone ebreo (il figlio del celebre Abrabanele) nei suoi Dialoghi d'amore (Dialogo primo). Fu impugnata dal Chasdai (Or ascem, Trattato II. Rubrica 5. Cap. 5 e Rubrica 6. Cap. 1.), dall' Albo (Iccarim, Trattato IV. Cap. 29.), e più acremente dal Scemtov (Emunod, Sezione 1.a Cap. 1). Al contrario il Scialom (Nevè Scialom, Trattato 8. Cap. 3.) e Menassè ben Israel (Nismad Chajim, Trattato II. Cap. 1.) tentarono di purgare il Maimonide dalla taccia d'aver professato quella dottrina, facendo violenza alle sue non equivoche espressioni. Giova poi osservare, che questa dottrina fu con alcune modificazioni adottata da alcuni dei più accreditati Cabbalisti, almeno dai maestri della scuola moderna; sebbene il Scem-tov, Cabbalista anch' esso, ma della scuola antica, la dichiarasse onninamente empia. Ecco come si esprime l'autore del Sefer abberid (Parte I. Trattato 18. Cap. 1.): "Sappi esser veramente sentenza dei più accreditati Cabbalisti, alla testa dei quali sono Isach Loria ed il suo discepolo Chajim Vitali, che quest' anima che si chiama anima elementare è di sua natura soggetta alla distruzione, poichè essendo composta dei quattro elementi terreni essa ha alcun che di corporeo... perlochè non viene dai Cabbalisti chiamata vera anima, ma è detta soltanto Potenza del corpo; e ciò dicasi di lei

14 Posta in tal guisa in chiara luce la vera origine degli articoli di fede dal Maimonide per la prima volta introdotti, e come scopo primario della Religione rappresentati, possiamo stabilire, che la Legge di Dio c'impone azioni, le quali sono il suo vero scopo, e c'insegna e persuade dogmi, atti a portarci a quelle azioni.

15 Il grande Giuda Levita così discorre della fede, riguardata da altri come virtù teologica, bastante per far acquistare l'eterna beatitudine: „Dicono oltracciò quelli che
„altre religioni professano che l'uomo diventa perennemente beato in grazia d'una
„parola che proferisca, tuttochè per tutto il corso di sua vita non ne sapesse altro che
„quella parola, e tuttochè non ne intendesse il senso: oh! grande veramente la virtù d'un vocabolo, da far passare dal grado dei bruti a quello degli angeli! a segno
„che chi nol proferisce sia quel animale irragionevole, tuttochè fosse un sapiente filosofo, il quale per tutta la sua vita facesse del bene (Cosari, dial. 1. § 110.). Noi però
„non crediamo uguale alle anime nostre chiunque abbracci la vera Legge tosto che
„proferisca una parola, ma sibbene dopo che faccia atti di qualche fatica, purificandosi il corpo, studiando la Religione, circoncidendosi, ed eseguendo
„molte altre pratiche religiose (id. ib. § 115.)" ועוד יאמרו קצת ההמון שהוא יגיע אל אשר
בעניינים בעבור אלה, שהוא קורא בפיו, ונאמר אם אינו יודע כל אלה, האלה הם, ונאמר אלה בין עיניו:
כמה גדולה מעלת המלה, שמעבירה מחלדת בהמות אל מעלת המלאכים, ואם אינו קורא המלה הוא ישוב
בהמה, אף אם יהיה פילוסוף חכם עושה טוב כל ימיו – ואנחנו אין אנחנו משוים עם נפשותינו כל הנכנס
בתורתנו במלה בלבד, אבל במעשים שיש בהם טורח על הנפש, טהרה ותלמוד ומילה ומעשים תוריים רבים (~~[illegible]~~).

16 Il nome ebraico Emunà (אמונה) ha il medesimo valore che il latino fides, definito da Cicerone (de Officiis, lib. 1. cap. 7.) dictorum, conventorumque constantia et veritas. Così אל אמונה ואין עול (Deut. 32.4.) „Dio di verità, nel quale non è ~~è vanità~~ ingiustizia";
כי ישר דבר ה׳ וכל מעשהו באמונה (Salmo 33.4.) „Retta è la parola di Dio ed ogni suo atto è con verità;
נשבעת לדוד באמונתך (Salmo 89.49) „giurasti a Davide nella tua immancabilità"
אך לא יחשב אתם הכסף הנתון על ידם כי באמונה הם עושים (II. Regum 22.7.) „non si numerava il danaro che veniva loro consegnato, poichè lavoravano con lealtà; e tutti quegli altri testi, ove questo nome si presenta, provano ad evidenza essere il suo valore verità, lealtà, sincerità, giustizia, immancabilità. Noi non siamo quindi minimamente autorizzati a dargli un altro senso nel testo וצדיק באמונתו יחיה (Abacuc 2.4.) „il giusto nella sua fede vivrà" già dal Parafraste Caldeo interpretato nel suo senso ordinario: „i giusti per la loro lealtà si conserveranno" וצדיקיא על קושטהון יתקיימון, come pure da Rasci: „gli gioverà la sua giustizia" יזכה לו צדקו.

„e di tutto ciò che è in essa, non esclusa la facoltà intellettuale ch'è in essa... Però mediante i 613 precetti che
„osserva l'Israelita o i sette che osserva il pio non Israelita, quest'anima acquista l'immortalità; ma
„senza di ciò rimane nella sua primitiva natura, e perisce. Sola l'anima superiore, proveniente dal cielo
„detto Nescià, della quale ogni Israelita è dotato, dicesi vera anima, ed è di sua natura indestruttibile
„siccome quella che non ha nulla di corporeo" לעניין שכתבתי אמרו כל המקובלים הנאמנים, וביחוד הקדוש לוריא ז״ל ותלמידיו
ר׳ חיים ויטאל ז״ל שזאת הנפש הנקראת נפש היסודית, היא מקבלת הכליון בטבעה ובעצם בריאתה, כי״ש וכו׳ ע״ש שהיא מחוברת מד׳ יסודות הארץ
ויש בה בחינת גשם, וכו׳ לכן לא נקראת אצל המקובלים בשם נפש גמורה, רק נקראת רוח החיוני לבד, היא וכל אשר בה, ואף׳ כח העיוני אשר
בכלל הגוף, וכו׳, ואך ע״י תרי״ג מצות שמקיים הישראלי, או הבני נח שבע מצות שמקיים חסיד אומות העולם, נקנה ההשארה הנצחית בזאת הנפש,
ונשארת חיה וקיימת לעולם בסגולת אלה המצות, וכו׳ אבל בזולתם נשארת על טבעה הראשון, מקבלת הכליון, ונפשו לא היה. אך אמנם
הנפש העליונה מאת השמים שנקראת נשמה, אשר בכל אחד מישראל, היא נקראת נפש גמורה, ובטבעה ובעצם בריאתה אינה מקבלת הכליון, מחמת
שאין בה שום גשם וכו׳ וכו׳ –

17 Nè altro senso ha il nome Emunà presso i Talmudisti. Essi dicono (Tamid fol. 28.): Qual è la via retta che l'uomo deve scegliere? . . . Altri dicono: attenersi ad una scrupolosa lealtà (Emunà), poichè il sacro Testo dice (Salmo 101. 6.): I miei occhi cercano sulla terra i leali, perchè abbiano a stare presso di me" Il che da Ascer è così spiegato: „ Trattare cogli uomini con lealtà, senza ingannare alcuno: פי' רש"י עם בני אדם באמונה שלא לרמות את הבריות. Nel medesimo senso vien da essi usato tal volta il nome Amanà (אֲמָנָה), p. es. in Metsià (fol. 49.) „ Mancare alla propria parola è ~~[illegible]~~ mancar di fede [illegible] ~~[illegible]~~ מחוסרי אמנה. Così pure la Misnà dice (Sotà fol. 48.): „ Dopo la devastazione del Tempio . . . cessarono da Israel gl' uomini di fede, conforme al Testo (Salmo 12. 2.) Fammi salvo, o Dio, poichè di mezzo ai figli d'adamo son cessati i leali (emunim). משחרב בית המקדש ופסקו אנשי אמנה כו', שנ' הושיעה ה' כי גמר חסיד כי פסו אמונים מבני אדם. Sembra dal testo allegato in prova (a) che trattasi degl' uomini leali ed integri. Il Talmud però glosa l'espressione uomini di Amanà nel senso di ~~fermo~~ uomini aventi fiducia in Dio. Esso dice: Ei sono gl' uomini che hanno fede in Dio, come diceva il grande Rabbi Eliezer: Chiunque ha pane in canestro, e dice: Che cosa mangerò domani? è uomo di poca fede. אלו בני אדם שמאמינים בהקב"ה דתניא ר' אליעזר הגדול אומר כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר אינו אלא מקטני אמנה.

18 Presa in quest' ultimo senso, la fede è veramente un' importante virtù religiosa, per la quale l'uomo ~~anteriormente~~ già convinto dell' esistenza di Dio, e della sua provvidenza e bontà, mantiensi irremovibilmente fermo e costante nell' ubbidienza acquiescenza e rassegnazione a suoi voleri, e per la quale l'uomo pio è superiore ad ogni sorta di eventi: e questa sublime virtù può qualche istante mancare ai più pii uomini, e più convinti delle religiose verità, come accade allo stesso Arciprofeta Mosè, nell' occasione della sollevazione del popolo pel difetto d'aqua (Numeri 20.), acciochè attirò a Mosè ed Aronne il celeste rimprovero „ poichè non aveste fede in me (ib. 20. 12.) יען לא האמנתם בי, secondo la giudiziosa interpretazione di Mendelsohn enunciata già dal Bibago (Derech emunà, Trattato II. sezione VI. in fine) in questi termini: „ Io altresì mi maraviglio, perchè coloro che credono Mosè aver peccato, non dicano aver peccato in non aver santificato il nome di Dio, come dice il Testo: Mosè ed Aronne entrarono per timore dell' adunanza nella porta del Padiglione di ~~[illegible]~~ congregazione, locchè mostra essersi essi intimoriti all' aspetto del sommosso popolo, ciocchè non conveniva loro, ma dovevano confidare in Dio, e credere ch' egli non avrebbe abbandonati i suoi devoti, e ch' il popolo potato non avrebbe nuocer loro; poichè è così che agisce chi santifica il nome di Dio, ed essi non avendo ciò fatto, la cosa fu loro calcolata siccome disubbidienza ed infedeltà, e ne divennero rei di morte, עם אחרים נפלאתי מאד למה לא אמרו המחשבים שחטא רבנו משה, היות חטאו על אשר לא קדשו את השם, (כמו שכתוב ויבא) משה ואהרן מפני הקהל אל פתח אהל מועד, שירדו ונבהלו מהקהל פחד ורעדה, ואשר לא היה ראוי להם, אבל לבטוח בה' ויאמינו בו כי לא יעזוב את חסידיו, וכי הקהל לא יוכלו להזיקם, כי זה דרך מקדש את השם, ולמה אשר לא קדשו את השם נחשב זה להם למרי ~~[illegible]~~ ומעל והתחייבו מיתה. x

19 La cieca fede destituita di ragionevoli fondamenti non è mai dai sacri scrittori riputata un merito innanzi a Dio; nè l'incredulità anteriore alla vista ed al comprendimento delle prove, è giammai considerata colpa.

a) Il nome Emunim (אמונים) significa costantem.te verità, lealtà, integrità p. es. Prov. 13.17 II Sam. 20.19.

H תניא איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם, ר' אומר יחזיק באמונה יתירה, שנ' עיני בנאמני ארץ לשבת עמדי.

x Della medesima opinione è altresì l'anonimo autore dell' ~~anonimo~~ inedito ספר קרנות, commento al commento d'Aben-Esdra sul Pentateuco, posseduto dall' erudito sig. Guis. Almanzi.

I Profeti non cessano di schernire gl'idolatri per la loro credulità: Abramo fu da
Dio amato ed eletto, per aver abbandonata la falsa credenza paterna; ed Amos
(2.4.) minaccia rovina ai Giudei, perchè ciecamente seguivano i paterni errori:
dice così Dio: Perdonare io non posso ai Giudei le numerose loro colpe: essi ri-
gettarono la Legge di Dio, e gli statuti suoi non osservano; e lasciansi traviare da quelle
menzogne che i padri loro seguirono, כה אמר ה' על שלשה פשעי יהודה ועל ארבעה לא אשיבנו
על מאסם את תורת ה' וחקיו לא שמרו ויתעום כזביהם אשר הלכו אבותם אחריהם.
20 Il testo (Genesi 15.6.) Credette in Dio e gliela riputò bontà והאמין בה' ויחשבה לו צדקה
non significa (come l'hanno inteso alcuni, il Maimonide (Morè, Parte III. Cap. 53.),
l'Albo (Ikarim, Trattato I. Cap. 21.), lo Sforno e Mendelssohn, che Dio riputò un merito
la credenza d'Abramo; ma bensì, che Abramo, avendo fede in Dio, attribuì quella
promessa alla divina bontà; come l'intesero il Nachmanide (Rambam), gl'Gher-
sonide, l'Arama (Akedà, Sez. IV.), il Caro (Toledot Itschak), l'Abrabanele, gl'Aschenasi (Massè Adonai;
fol. 64. col. 1.), e lo stesso libro cabbalistico Zohar (Tomo III. fol. 148. col. 1.).
Se la credenza fu ad Abramo calcolata un merito, doveva a più buon dritto
venirgli ascritta a merito quella, per la quale lasciò la patria e passò in
paese sconosciuto, che questa, che non produsse nessun effetto, nè gli costò il menomo rischio.
21 La fede che trovasi talvolta raccomandata nei libri sacri, è la virtù spiegata
al S. 18, vale a dire la fermezza di agire dietro la credenza già per giusti motivi
concepita. Così il Re Giosafat dice ai suoi sudditi, i quali non erano idolatri ma
adoravano il vero Dio, e persuasi erano della veridicità dei suoi profeti (II. Paral. 20.20.)
Abbiate fede nel vostro Dio, e durerete incolumi; abbiate fede ai suoi Profeti e pros-
pererete האמינו בה' אלהיכם ותאמנו, האמינו בנביאיו והצליחו, perchè, rassicurati dal Profeta,
che loro promise la vittoria, impavidi si presentassero al nemico —
22 Sebbene Iddio conosca i più intimi pensieri dell'uomo, ed a Lui solo appartener
possa il giudicare delle opinioni e delle credenze, non leggesi in alcun luogo della Scrittu-
ra, ch'egli punisca, o abbia mai punite le opinioni, quando queste non sieno effettiva-
mente accompagnate da azioni per se medesime, o per le loro conseguenze riprovevoli.
Così (Deut. 9.23.) „Ma voi non gli credeste, e non gli ubbidiste" ולא האמנתם לו ולא
שמעתם בקולו e (Num. 14.11.) „Fino a quando deve questo popolo oltraggiarmi e fino a quan-
do non mi presterà fede!" עד אנה ינאצני העם הזה ועד אנה לא יאמינו בי.
23 I Talmudisti minacciano, è vero, pene spirituali agl'increduli ed agli eretici; ma
assieme a questi nominando altri peccatori detestabili per le azioni che commettono,
mostrano abbastanza che la pena non è minacciata alle opinioni stesse, ma ai
delitti ai peccati alle seduzioni, agli scandali, che sogliono esserne le conseguenze.
Il Talmud (Rosshascianà, fol. 17.) dice „gli eretici, i traditori, gli apostati, gli Epicurei,
coloro che hanno negata la (divinità della) Legge, coloro che hanno negata la risur-
rezione dei morti, coloro che si sono staccati dalle pratiche (religiose) del pubblico,
coloro che hanno sparso terrore sui mortali, e coloro che hanno peccato e fatto pec-
care il pub.co, ~~tal che~~ come Geroboamo e suoi simili, scendono all'inferno, e vi ven-
gano puniti per secoli e secoli" אבל המינין והמסורות והמומרים והאפיקורסים ושכפרו בתורה
ושכפרו בתחיית המתים ושפירשו מדרכי צבור ושנתנו חתיתם בארץ החיים ושחטאו והחטיאו את הרבים כגון
ירבעם בן נבט וחבריו יורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות. E la Misnà (Sanhedrin, Cap. 10.)
danna, è vero, alla perdita della celeste beatitudine tre specie d'increduli, dicendo:

e quegli che mormora parole sulle ferite, e quegli che proferisce il nome di Dio com' è scritto: ואלו שאין להם חלק לעולם הבא, האומר אין תחיית המתים מן התורה, ואין תורה מן השמים, ואפיקורוס, ma poscia registra l'opinione d'altri Dottori, che alla medesima perdita dannano altri individui, rei non di erronee opinioni, ma d'alcune particolari

Questi son quelli che non partecipano alla vita avvenire: quegli che dice: la risurrezione dei morti non si ha dalla Legge; quello che dice: la Legge non è da Dio; e l'Epicureo: ואלו שאין להם חלק לעולם הבא, האומר אין תחיית המתים מן התורה, ואין תורה מן השמים, ואפיקורוס, ma poscia registra l'opinione d'altri Dottori, che alla medesima perdita dannano altri individui, rei non di erronee opinioni, ma d'alcune particolari azioni, cioè quegli che mormora parole sulle ferite, e quegli che proferisce il nome di Dio come è scritto: והלוחש על המכה, וההוגה את השם באותיותיו. Il Talmud poi (Sanhedrin fol. 99.) invece d'interpretare ~~la voce~~ il vocabolo Epikuros אפיקורוס Epicureo, ateo, lo glosa: colui che tratta con disprezzo un dotto, ovvero svillaneggia altrui davanti un dotto. זה המבזה, אף המבזה חברו בפני תלמיד חכם cangiando così la reità d'opinione in reità d'azione.

24 Ma da ciò che le opinioni non siano per se stesse soggette a pena, non ne segue già che queste servir possano nemmeno in faccia a Dio, a giustificare le trasgressioni, gli atti peccaminosi, che delle opinioni fossero le conseguenze. Fallirebbe lo scopo della Legge, qualora altri potesse, per le proprie opinioni, impunemente dispensarsi dall' osservarla.

25 Iddio ha scritto il proprio nome a caratteri troppo leggibili nel libro mirabile della natura, perchè alcun uomo possa sinceramente ignorare, o mettere in dubbio, l'esistenza del sovrano Opifice. Iddio parimenti autenticò con tanti e tali miracoli la missione di Mosè, da togliere agli Israeliti tutti di quella età ogni menoma dubitazione della verità di essa; tra i quali miracoli alcuno eziandio ne fece, atto a sgomberare dalle menti della più tarda posterità ogni sospetto, che possano i contemporanei di Mosè essere stati con alcun arte umana sorpresi ed illusi. Iddio final.te autenticò la storica verità degli operati miracoli, mediante la non equivoca tradiziona della nazione intera che ne fu testimone, della quale molte solennità ed altre cerimonie religiose sono una continua testimonianza della verità dell' antica storia nazionale.

26 Iddio avendo in tal guisa autenticata sufficientemente, per ogni mente spassionata
X e sincera, la sua Legge; ed d'altronde non avendo in essa ~~ignorante~~ insegnato alcun dogma assurdo, o ripugnante all' umana ragione; ne risulta che il prevaricatore per incredulità non è niente più giustificabile, di quello che sarebbe uno, il quale, commesso un omicidio, allegasse in sua discolpa esser lui scettico e quindi incerto dell' esistenza dei corpi, od anche convinto della non esistenza di essi, o uno, il quale, avendo contravvenuto ad una legge sovrana stata colle usate forme emessa a pubblica notizia, adducesse in propria giustificazione aver lui per particolari ragioni dubitato dell' autenticità di quella legge —

27 La fede adunque che la mosaica Religione esige altro non è che la ragionevole acquiescenza agli argomenti di certezza morale, i quali sono la nostra guida nelle cose tutte della vita; chè certamente l'uomo nel governo di sè e delle cose sue, in qualunque situazione si trovi, non aspetta d'avere l'evidenza mate=

matica, prima di determinarsi ad agire; ma gli uomini più cauti e gli intelletti più schifiltosi, tengono a norma costante della loro condotta, e delle azioni loro più importanti, la certezza morale, di cui la provida natura, senza sillogismi e senza equazioni, mediante il buon senso, e l'appagamento o la ripugnanza dell'intimo sentimento, ci avvertisce.

28 Il filosofante dubitatore, il quale dice d'arrendersi alla sola dimostrazione, non s'avvede, che la sua acquiescenza alla dimostrazione posa essa pure sull'acquiescenza all'intimo sentimento, il quale gli attesta l'infallibilità del principio di contraddizione, il quale è la fonte degli assiomi, e la base quindi d'ogni dimostrazione; del qual principio lo scettico potrebbe egualmente che de' suoi sensi dubitare (a).

29 Per quanto i filosofanti dubitatori mostrino di non arrendersi della necessità di rapportarsi al testimonio del buon senso e dell'intimo sentimento, essi non la sentano meno degli altri uomini. E di fatti, per quanto essi neghino dopo Condillac la certezza dell'esistenza di qualche cosa fuori di noi, e dopo Hume la certezza del principio di causalità; essi non sono però così forsennati da voler essere nella pratica della vita coerenti al da essi professato scetticismo, troppo certi, che tale condotta non tarderebbe ad essere atrocemente punita dalla stessa natura, alla quale si sarebbero orgogliosamente ribellati (b).

30 Concludiamo adunque, che la Religione, siccome disciplina non puramente speculativa, ma pratica, non comanda di credere, ma comanda d'ubbidire alla ragione ed alla naturale umana costituzione, le quali comandandoci di credere e di seguire nelle sue azioni la certezza morale, ci comandano di credere e di seguire la Relig.ne, che di tale certezza è rivestita; che Iddio punisce naturalmente e sovrannaturalmente chi orgoglioso a tale certezza della Religione si ribella, come per le vie naturali punirebbe l'orgoglio dello scettico, che alla certezza dell'esistenza dei corpi, o del principio di causalità nella pratica della sua vita si ribellasse.

31 E' ufficio della T. Dogmatica 1. mettere in chiara luce la certezza della Relig.ne provando cioè coi lumi della filosofia e della critica la verità dell'esistenza di Dio, e della missione di Mosè; e 2. di esporre le ulteriori dottrine, che intorno a Dio, all'uomo, ed alla nazione israelitica in particolare la Religione insegna. E' evidente che in questa 2.a parte non deve esser questione di provare filosoficamente ogni singola dottrina, ma soltanto di mostrarne la chiara e non equivoca enunciazione nei libri inspirati; indi mostrare che quelle dottrine non sono ripugnanti alla sana ragione, vale a dire che non sono impossibili ed assurde —

---

a) Non è vero che su tutti i nostri giudizj cader possa l'errore, come disse Destutt-Tracy, ma ciò avviene solamente nei complessivi. Se ciò non fosse non sarebbe possibile criterio alcuno escogitabile, perchè il criterio medesimo, consistente nei semplici giudizj di immediata, infallibile ed assoluta percezione, sarebbe considerato fallace — Romagnosi, Vedute fondamentali sull'arte logica, pag. 56.

b) "Se non tutte le differenti specie di evidenza intuitiva, le più importanti almeno possono ridursi ai tre casi seguenti: 1. la evidenza d'assiomi, 2. la evidenza di consapevolezza.

---

di percezione ed di memoria; 3 la evidenza di quelle leggi fondamentali della concezione umana, che formano una parte necessaria della nostra costituzione, e la di un implicita persuasione entra non solo nei ns̄ri ragionamenti speculativi, ma influisce su tutta la nostra condotta come enti attivi. Di quest' ultima specie è la evidenza della n̄ra identità personale, della esistenza dei corpi, della continuazione di quelle leggi che dall' osservazione del passato riconosciamo regolare la successione dei fenomeni. Nissuno pensò mai di stabilire nella sua mente tali verità in forma di altrettante proposizioni logiche; bensì tutte le nostre azioni ed i ragionam.ti procedono dal supposto, che quelle verità siano da tutti ammesse e riconosciute. La credenza di esse è necessaria per conservare la n̄ra esistenza animale, ed è quindi contemporanea alle prime operazioni dell' intelletto"   Stewart, Compendio di filos. morale, p. 71. —

Appendice

Dei principali scrittori di T. dogmatica

Quattro grandi e profondi ingegni hanno illustrati i dogmi della mosaica Religione prima del Maimonide. Fu il primo l'illustre Saadia, nato in Fajum in Egitto, nell' 892 dell' E. V., e morto Gaon, o Presidente dell'Accademia di Surà in Persia, nel 942. Egli scrisse nel 933 il suo trattato intitolato Haemunod vehaddeod (ס' האמונות והדעות) diviso in dieci Sezioni. In una ben ragionata prefazione tratta dell' origine dell' idee, delle cognizioni, de' dubbj, e degli errori. Indi nella prima Sezione prova il mondo esser creato; nella seconda il Creatore esser unico; tratta nella 3.a della Rivelazione dei profeti, della Legge mosaica, e sua immutabilità; nella quarta dell'eccellenza dell'uomo, e del libero arbitrio; nella quinta dei meriti e demeriti, e della penitenza; nella sesta dell'anima e sua immortalità; nella 7.a della resurrezione dei morti; nella 8a del Messia; nella 9.a del premio e della pena avvenire (all'anima nuovamente unita al corpo); e nella 10a finalmente tratta del governo della vita, delle varie inclinazioni, della felicità e della saggezza, dichiarando non consistere queste due cose nel seguire esclusivamente alcuna inclinazione, affezione o maniera di vivere (le quali maniere distingue in 13), ma nell'uso moderato ed opportuno di esse tutte, coll'adoperarne ciascheduna più o meno, nella guisa che i medici compongono i rimedj di moltiplici ingredienti a dosi ineguali.

Fu il secondo Rabbi Bechaiè il quale fiorì in Spagna prima del 1100 (a), e scrisse l'acclamatissimo Trattato Chovod hallevavod (חובת הלבבות) Doveri del cuore. Sebbene quest'opera sia piuttosto morale che dogmatica, pure la prima Sezione di essa è tutta diretta a provare l'esistenza e l'unità di Dio, e la 2.a a far osservare nelle create cose la sapienza e bontà del Creatore; oltre a varj altri articoli dogmatici, che nel corso dell'opera sono trattati.

E' il 3.zo il celeberrimo Teologo e Filosofo, ed ~~Poeta~~ incomparabile Poeta, Rabbi Giuda Levita spagnuolo, e morto in Palestina, il quale dopo il 1000 scrisse il pregevolissimo Cosari (כוזרי) Trattato diviso in cinque Dialoghi tra un Re idolatra e un dotto israelita. Quest'ultimo chiamato dal primo, e interrogato intorno alla sua credenza, gliel' espone e difende nel primo Dialogo, in guisa che il primo abbraccia il Giudaismo (b) e nei quattro Dialoghi successivi seguita ad intrattenersi seco lui, discutendo varie importanti quistioni teologiche e filosofiche. Quest'opera fu tradotta in lingua spagnuola dall' Abendana (Amsterdam 1663), ed in Latino da Buxtorfio il figlio (Basilea 1660).

E' finalmente il 4.o il martire Rabbi Abram Levita, spagnuolo, conosciuto sotto il nome di Haravad primo (הראב"ד הראשון), autore della Cronaca rabbinica, intitolata Sefer hacabbalà (ס' הקבלה). Egli scrisse nel 1160 il tuttavia inedito e rarissimo Trat-

---

a) Ved. il meritissimo critico vivente Salomon Rapoport (Biografia di R. Natan, Nota 40.)

b) La conversione di Bulan Re dei Cosari o Chosari (abitanti tra il mar Caspio ed il mar Nero) al Giudaismo nell'ottavo secolo dell' E. V., come pure la durata del Giudaismo sopra quel trono per circa due secoli e mezzo, sono riferite come fatti storici dallo scrittore vivente, critico spassionato, Jost (Geschichte der Israëliten, Tomo VI. pagg. 111-120 Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes, Tomo II. pagg. 225. 226.). Egli cita la Dissertazione di C. M. Frachn, de Chasaris. Pietroburgo, 1822.

Emunà ramà (אמונה רמה). Quest'opera di 67 fogli in 8.vo è divisa in tre sezioni. La prima espone e sviluppa varj teoremi di fisica e metafisica, di cui la cognizione è, secondo l'autore, necessaria a chi voglia fondatamente conoscere le verità teologiche. In essa si tratta della sostanza, dell'accidente, della materia, della forma, del moto e sue specie; che un essere corporeo non può essere infinito, nè dotato d'una qualità infinita; che non può darsi moto senza motore; e che l'esser pensante non può essere corpo, nè facoltà d'alcun corpo — La sezione 2a tratta delle verità religiose. Vi si discorre dell'Ente necessario, e della sua unità; che gli attributi più adeguati a Dio sono i negativi e i relativi; dell'esistenza degli angeli (ossia di quelle intelligenze, che, secondo la filosofia di que' tempi, movevano le celesti sfere, e rendevano l'anima umana intelligente in atto); delle diverse specie di conoscenze, in quanto partono dalla ragione, dalla sensazione, o dal testimonio altrui, e dell'indispensabilità dell'uso di quest'ultimo nella vita sociale; della profezia, e sua possibilità; della verità, divinità ed immutabilità della mosaica Legge; e finalmente del libero arbitrio, stabilendo la divina prescienza non estendersi a quelle azioni, che Dio stesso ha voluto lasciare alla nostra libertà — La 3a ed ultima sezione tratta della parte pratica della filosofia e della Religione, mostrando nel primo Capitolo tutte le parti della filosofia morale esser contenute nella Legge di Dio. Il secondo ed ultimo capitolo doveva trattare delle malattie dell'anima, e della cura di esse; ma questo capitolo non trovasi nè nell'esemplare esistente presso l'Ecc.mo R. maggiore di Padova, M. S. Ghirondi, nè in quello esistente nella biblioteca pubblica della Società israelitica di Mantova, sebbene questi due non mancanti esemplari sieno tratti da due diverse versioni fatte dall'originale arabo di quest'opera, l'una, col nome di Emunà ramà da R. Salomone figlio di Levi (ז"ל), ed è quella esistente in Padova; l'altra da R. Samuel Motot (commentatore d'Aben Esdra sul Pentateuco) col titolo di Emunà nissaà (אמונה נשאה), ed è quella esistente in Mantova; cioché farebbe supporre che quel Capitolo fosse rimasto nel pensiero dell'autore. La versione di R. Salomone è superiore a quella del Motot nell'esattezza e correttezza dello stile. Altri due esemplari di quest'opera, e probabilmente del volgarizzam.to di R. Salomone, esistono, l'uno nella Biblioteca vaticana, l'altro nella biblioteca regia di Torino. L'esemplare padovano è altresì ricco di un anonimo comento dell'opera stessa —

Tutti questi scrittori hanno fatt'uso nei loro scritti e nelle loro opinioni della filosofia de' loro tempi, opportunamente valendosene a stabilire la verità della Religione e de' suoi dogmi; ma tutti seppero eziandio opportunamente e validamente opporsi alle filosofiche dottrine dei loro dì, ove queste non bene combinavano coi dogmi della Religione.

Nessuno avea portata l'adesione e la servile deferenza all'autorità d'Aristotele e degli Arabi suoi commentatori a quel punto, a cui la portò il Maimonide; il quale non seppe scuoterne il giogo, se non se intorno alla questione dell'eternità del mondo, ed alle altre questioni a questa subordinate —

Il Maimonide, incomparabile, o a pochi comparabile tra i più gran genj di tutte le nazioni, per la vastità del sapere, la sagacità dell'ingegno, e la forza della

mente, nato a Cordova, e morto al Cairo in età di 70 anni circa, nell'anno 1205.(a), si studiò di conciliare la Religione colla filosofia a suoi giorni dominante; e là perfino, ove l'inconciliabilità era manifesta, vale a dire nella quistione dell'eternità del mondo, e dove egli dovette rigorosamente opporsi all'aristotelica dottrina, egli sostenne che Aristotele medesimo non s'era mica inteso d'aver provata e dimostrata quella sentenza, ma ch'egli l'avesse semplicemente giudicata più probabile della contraria (vedi Morè, Parte II. Cap. 15.): tanta era la sua riverenza pel filosofo di Stagira, ch'egli avrebbe temuto d'impugnare un'opinione, che quegli si fosse creduto d'aver solidamente provata. Vedi anche Morè Parte II. Cap. 22. — La sua grand'opera di Teologia dogmatica (oltre a quanto ne scrisse nei primi trattati della sua opera rituale; nel suo comento della Mishnà al principio del Cap. 10 di Sanhedrin; e nelle due epistole delle l'una Iggheret Teman (אגרת תימן) cioè Epistola agli Ebrei meridionali, e l'altra Epistola intorno alla Resurrezione dei morti (אגרת תחיית המתים), come pure nelle altre sue lettere stampate separatamente col titolo Iggherot Arambam) chiamasi Morè nevuchim (מורה נבוכים). E' divisa in tre parti, e 178 capitoli. La prima parte tende a stabilire l'incorporeità di Dio, spiegando il senso traslato di tutti gli antropomorfismi ed antropopatismi che incontransi nella S. S., e mettendo in chiaro lume la genesi dei varj significati dei vocaboli, procedendo dal più materiale al più metafisico — La 2.a parte stabilisce il dogma della creazione del mondo, e tratta eziandio della Profezia cui attribuisce a Dio col mezzo dell'Intelligenza agente (שכל הפועל), ossia dell'ultima intelligenza scevra di materia, alla quale la filosofia di quei tempi attribuiva la creazione ed il governo del mondo sublunare — La 3.a contiene in primo luogo una filosofica (violenta) interpretazione della visione d'Ezechiello, in cui l'autore pretende adombrarsi un sistema di fisica ed astronomia. Indi tratta della Provvidenza (ch'egli crede in proporzione dell'intelligenza, e delle cognizioni metafisiche), e della divina prescienza, ch'egli dichiara a noi incomprensibile; poscia dei divini comandi, di cui il Maimonide il più spesso l'antagonismo quasi perpetuo coi riti e colle costumanze degli antichi Sabei; e finalmente dell'ultima perfezione dell'uomo, ch'ei fa consistere in una vita ascetica, preceduta da tutte le cognizioni filosofiche, fisiche e metafisiche. Di quest'opera esistono stampate due versioni latine, l'una anonima, Parigi 1520, l'altra di Buxtorfio il figlio, Basilea 1629. Quest'opera ebbe eziandio molti Comentatori. Il più antico è il Narbonide (נרבוני), che scrisse il suo Comento nel 1362, di cui la prima parte fu stampata a Berlino nel 1791 con un frontispizio in latino, da cui il De Rossi fu tratto in grosso errore, credendo e scrivendo che quel comento fu tradotto in Latino. L'opera intiera esiste manuscritta in alcune biblioteche, fra le altre in quella della Società israelitica di Mantova. Altri tre comenti sono stampati nel Morè di Sabbionetta, uno dell'Efodeo, che viveva

---

a) Il De-Rossi dice nel 1208. Sembra più appoggiata la data di 1205 (4965 dalla creazione del mondo), registrata dall'autore di Jochasin (יוחסין), colla quale combina il Charisi, che viveva all'epoca della morte del Maimonide, il quale nel Tachchemoni, Sezione 50 con giuoco pratico accenna, il Maimonide essere mancato ai vivi nell'anno Neki (נקי), cioè 65, vale a dire 4965 dalla creazione; come pure la nota di R. David nipote del Maimonide (inserita da R. Azaria nel Meor enaim cap. 25), il quale dice suo avo esser morto nel 1516 dell'era de' contratti, alla quale se avere l'anno della creazion aggiungendo come devono aggiungersi (come apparisce dallo stesso Maimonide, Kiddusch achodesch, Cap. 11. Semitta Cap. 10) anni 3449, non già 3450, come crede il De-Rossi, si ha l'anno 4965. La medesima data assegna l'Abrabanele nel Mifalot Elohim, fol. 6 col. 2.

circa il 1600, un altro del Scem tov, cui il De-Rossi mal confonde coll'autore del libro Emunod, il quale erane, secondo il Jochassin, padre, e secondo le prime parole della prefazione del comento stesso, avo; ed un terzo di certo Crascas ר׳ פ׳ זר ... ב״ר ... ר׳ ... ל״ג ignoto — Anche l'Abrabanele scrisse un comento al Morè, il quale rimasto per tre secoli inedito, fu stampato a Praga nel 1831, tratto da un codice trovato in casa del defunto Barone Treves. — Salomone Maimon finalmente comentò la prima parte del Morè dando al suo comento il nome di גבעת המורה il quale nella 2.a e 3.a parte fu continuato da R. Isach Satnow, e fu stampato prima a Berlino nel 1791, indi nel 1828 a Vienna. E ciò oltre a molti altri comenti del Morè rimasti inediti, perduti, o sconosciuti — Il polacco Mendel Levin finalmente tradusse il Morè in un Ebraico più intelligibile agli Ebrei del suo paese, addetti agli studii talmudici, ed ignari dello stile filosofico. Sola la prima parte di questa traduzione ha veduto la luce (Zolkiew, 1829.) —

I cinque sin qui esposti trattati dogmatici furono tutti originariamente scritti in Arabo —

Tra gli autori di dogmatica può annoverarsi anche Aben Esdra (scrivente verso il 1150), atteso le molte digressioni dogmatiche da lui sparse nè suoi comenti ai diversi libri della S.S. e specialmente in quelli al Pentateuco. Conciso naturalmente nella sua dicitura egli usò uno stile oscuro, ove trattavasi di enunciare sentenze eterodosse, che scandalezzati avrebbero i suoi contemporanei, i cui soccorsi gli erano, nella sua povera ed errante condizione, necessarii. Aggiungasi, ch'egli scrisse tutte o quasi tutte le sue opere viaggiando nè paesi soggetti di Cristiani, dove gli Ebrei poco dedicavansi agli studii filosofici e riguardavano siccome eretici i Dotti Spagnuoli, che quegli studii ardentemente coltivavano. Ecco com'egli se ne duole nell'inedita sua Canzone incominciante נְדוֹד הֵסִיר אוֹנִי „La vita errante ogni vigor mi tolse": והמירו הוד ...

לכל חכם הוא דר בקדמות בן קדר ושכנו אורקים ונקלו בם חכמי יוני, ובם יקר ורגשו על כל עם ונחשב כענקים

Ogni dotto che là culla e soggiorno
Ebbe, u' l'Arabo, impera
Inonorato egli è in Edóm: a scorno
Ci hanno il più vil Grecastro
Non pria qui vien, che i primi onor ne gode,
Ed hanne d'uomo eccelso eccelsa lode.

Il Commento d'Aben Esdra sul Pentateuco fu da molti illustrato in opere apposite. La migliore è il Mekor Chaji di Samuel Sarsa.

Il figlio del Maimonide, Rabbi Abramo, scrisse una epistola, intitolata Milchamod ascem (מלחמות ה׳), "Guerre di Dio" stampata per la prima volta a Wilna nel 1821, in cui sostiene le dottrine di suo padre, contro alcuni francesi che dopo la sua morte avevano denigrato e fatto dalle autorità civili pubblicamente abbruciare il Morè ed il primo libro del Misnè Torà —

Anche il celebre R. David Kimchi provenzale seguì, e caldamente difese le dottrine del Maimonide, contro i suoi avversarj (vedi Iggheroth arambam); e i suoi comentarj sui libri profetici, e sui Salmi, sono cosparsi di osservazioni filosofico-teologiche —

Intorno al medesimo tempo vale a dire poco dopo la morte del Maimonide, fiorì il Nachmanide nato a Girona nella Catalogna, e morto in Palestina, il quale e nel suo Comento al Pentateuco, e nell'ultima sezione del suo Torad aadam (תורת האדם).

intitolata Sciaar asscemaim (שער השמים), tratta di vera questione dogmatiche —

Nel 1329 scrisse il Ghersonide, provenzale, e figlio della figlia del Nachmanide, il suo Milchamod ascem (מלחמות ה'), diviso in sei trattati. Tratta il primo dell'immortalità dell'anima (secondo il sistema suesposto nell' Introduzione, D. 8); il secondo della notificazione dell' avvenire, per sogno, per magia, o per profezia; notificazione ch'egli attribuisce all' Intelligenza agente; il terzo della cognizione che Dio ha delle cose sublunari, cui egli restringe agli universali; sentenza stata già accennata da Aben Esdra nel suo commento al Pentateuco; il quarto, della Provvidenza: il quinto delle sfere celesti (con molte ricerche non meno astronomiche, che metafisiche), delle intelligenze che (secondo la filosofia di quei tempi) ne sono i motori, e dell'intelligenza agente (שכל הפועל): il sesto finalmente della creazione del mondo (cui egli vuole da una preesistente materia informe), e dei miracoli, cui egli attribuisce all' Intelligenza agente ## La quasi cieca deferenza alle dottrine aristotelico-arabiche, ed il furore di dare ai sacri testi violente interpretazione, onde conciliarli con quelle dottrine, questi due abusi, introdotti, ma con qualche riserbo, e velati sotto un' aria di mistero, dal Maimonide, abusi che contro i suoi scritti filosofici e contro i seguaci delle sue dottrine suscitarono in Francia le persecuzioni descritte nel libro Teshuvod Arambam; e che indussero ~~[illegible]~~ il celebre Rabbino di Barcellona Salomone figlio di Adderet (אדרת) con molti altri Rabbini a interdire nel 1305 pel corso di 50 anni lo studio della filosofia prima dell'età di 25 anni; questi abusi, dico, furono portati all' estremo, e posti anche in chiara luce dal Ghersonide e dal Narbonide — Prevalse per buona sorte nella pluralità del popolo non solo, ma dei pensatori ancora, la Religione alla filosofia, ed il Ghersonide ed il Narbonide vennero generalmente risguardati siccome poco ortodossi, e scrittori riprovevoli, ed il loro esempio più non fu da alcuno scrittore imitato; ma valenti filosofi ed insieme pii israeliti seppero ripigliare l'antica strada, primieramente lasciata dal ~~Narbonide~~ Maimonide, di far uso della filosofia in appoggio delle verità religiose, vigorosamente opponendosi a quella, ove a questa fosse in opposizione; e d'allora in poi i pochi devoti più alle filosofiche che alle religiose dottrine, colla denominazione di se-dicenti filosofi (מתפלספים), vennero quasi universalmente disprezzati e detestati —

Addottrinati nella filosofia, ed insieme pii scrittori, furono l'anonimo autore del Maamar ascchél (מאמר השכל), operetta contenente varie buone cose di Dogmatica, tratte dal Saadia, dal Nachmanide, e specialmente dal Maimonide (a); l'Aldebè, o Aldevì (ר' מאיר אלדבי), che nel 1360 scrisse il שבילי אמונה; e l'anonimo autore del Sefer ajjasciar (ס' הישר) falsamente attribuito a Rabbenu Tam, operetta pregevole dal canto della Morale religiosa: riguardati però dal canto della filosofia e della Dogmatica

Il Ghersonide scrisse altresì un comento sopra Aben Esdra sul Pentateuco, intitolato (עוד נפש), non Od nefes, come legge il De-Rossi; comento rimasto inedito (Codice De-Rossiano 326. Scrisse eziandio il Ghersonide una Epistola o Opuscolo in illustraz.ne di varie talmudiche Aggadod, opuscolo intitolato Mechokekè Jafun (מחוקקי צפון), sconosciuto ai bibliografi, e citato da Salomone Duran nel Milchemed mitzva in fine del foglio 35 —

—

a) Il Wolfio attribuisce quest' opera a certo R. Samuel figlio di Giuda, ingannato dal Sabbateo (שפתי ישנים), il quale osservò che verso la fine dell' opera vien citato un autore di tal nome, il quale poi, come rettamente notò l' Heidenheim, non è che il Tibbonide. Il medesimo Heidenheim dietro una sua congettura, attribuì quest' opera a R. Eliezzer figlio di Natan che vivea verso il 1100; opinione insussistente, mentre nel corso dell' opera vien citato l'autore del Samag (סמג), che scrisse verso il 1240, nè alcuno s'indurrà facil.te a credere nè ch'egli vivesse circa un secolo e mezzo (longevità di cui gli scrittori contemporanei non avrebbero mancato di far menzione), nè che giunto a quell' età scrivesse quell' opera, e citasse ed impugnasse uno scritto allora allora uscito alla luce.

questi tre scrittori non furono che compilatori.

Il primo filosofo di vaglia, che imprendesse ad opporsi agli errori del Ghersonide, e dello stesso Maimonide, fu Rabbi Chasdai Creskas spagnuolo, morto nel 1380, autore dell'Or ascem (אור ה'), in cui validamente, e con profonda dottrina impugnò le alcune eterodosse sentenze intorno alla natura dell'anima umana, all'onniscienza di Dio, ed alla sua Provvidenza. E' solo tra gli scrittori israeliti nel sostenere l'uomo esser libero nell'agire, non però nel volere.

Il celebre Simeone Duran (רשב"ץ, ossia ר' שמעון בן צמח), spagnuolo, figlio d'una figlia del Ghersonide, e Rabbino in Algeri, vivente verso il 1400, è autore del Maghen Avod, stampato a Livorno nel 1785. E' diviso in tre parti, di cui la prima tratta dell'esistenza di Dio e de' suoi attributi; la seconda tratta della Rivelazione e della divinità della Legge; e la terza dell'onniscienza di Dio, della Provvidenza, del Messia e della Resurrezione dei morti. E' opera pregevole, e ricca d'erudizione filosofica e scientifica, non meno, che Teologica. Fu omessa nella stampa la parte polemica (anticristiana ed antimaomettana), la quale fu stampata separatamente sotto il titolo di Kesed Umaghen (קשת ומגן), ed è rarissima a trovarsi. Varii argomenti di Dogma sono eziandio trattati da quest'autore nella prefazione del suo Commento sopra Giobbe, intitolato Oev Mispat (אוהב משפט). Al קשת ומגן è unito un altro opuscolo intitolato מלחמת מצוה di Salomone Duran figlio dell'autore; opuscolo scritto in confutazione dell'opera del ex-giudeo Girolamo di Santa Fede contro il Talmud.

Avanzò tutti i sin qui mentovati scrittori per chiarezza e per ordine il celebre Giuseppe Albo, spagnuolo, discepolo del testè mentovato Chasdai. Egli nel 1425 scrisse il libro Iccarim (עיקרים), eccellente trattato. Egli riduce gli articoli fondamentali della fede a tre: l'esistenza di Dio, la divinità della mosaica Legge, ed il dogma dei premj e delle pene. Acremente, come si è già accennato, impugnò le dottrine del Maimonide e del Ghersonide, nel suo Sefer aemunod (ספר האמונות) il Scem-tov, spagnuolo, morto nel 1430. Alle opinioni filosofiche egli sostituisce le cabbalistiche, ignorando forse che i dogmi fondamentali dei Cabbalisti non sono anch'essi che dogmi metafisici attinti alla fonte delle varie scuole filosofiche, modificati però ed alterati, e rivestiti d'un aria più eccelsa, più abbagliante, più arcana, e più (apparentemente) conforme coi principii religiosi. Intorno alla natura delle sefirod (ספירות) vedi l'Albo (Iccarim II. 11.), contro il quale però si scagliò il Gabbai nell'Avodad acodesch (עבודת הקדש) I. 7. – Intorno alla controversia rapporto al Cheder (חדר), vedi il Nevè Scialòm V. 11. Intorno alla natura dell'anima v. la nota al §. 13. Intorno alla ~~controversia~~ divisione dell'anima, vedi il Chaviv compilatore dell'En Israel, il quale al principio dell'opera, sulle parole talmudiche nella prima veglia l'asino raglia scrive: Come è noto le parti dell'anima umana essere tre facoltà, chiamate naturale animale ed intellettuale; le quali i Cabbalisti chiamano Nefesch, Ruach, Neschamà. Intorno al dogma della Metempsicosi, è noto come fu impugnato e deriso dal Saadia (Aemunod Veaddeod VI. 7.), e sono insieme notorie cose il vasto sapere di questo Gaon nelle cose scritturali e talmudiche tutte, ed il piissimo suo attaccamento e zelo per le dottrine tutte della Religione e della Tradizione. Intorno alla metempsicosi è poi da notare, che lo stesso Scem-tov (Emunod VII. 8.) dichiara falsa ed insussistente l'opinione del passaggio

delle anime umane nei corpi degli animali bruti, così esprimendosi: Sappi che quell'opinione ch'ebbero alcuni antichi, che l'anima passasse dall'uomo alla bestia; opinione ch'io trovai anche in alcuni sè dicenti Cabbalisti, è indegna di cadere in mente d'alcun uomo ragionevole. דע כי זה שאמרו מקצת הקדמונים
כי הנתק נפש האדם לבהמה לא כן חשבתיו למקצת בני אדם דורכין בדרכי הקבלה, אין ראוי לאדם בעל
שכל להעלותו על לב.

E ciò che evidentemente prova come la credenza di tale passaggio fosse poco o nulla conosciuta ai nostri antichi, è la maniera con cui si esprime il viaggiatore Binjamin di Todela (vivente nel 1170) intorno ad una tribù idolatra che siffatta credenza professava. Egli dice „ Essi credono che l'anima all'uscire dal corpo d'un buono entri nel corpo d'un bambino nascente in quell'istante, e che quella d'un uomo malvagio entri nel corpo d'un cane o d'altro animale: Haec via eorum stultitia ipsis. (Salmo 49. 14.) " ומאמינים הם בהעתקת הנפש בעת יציאתה מן האדם אם אדם טוב תכנס בגוף
לילד קטן הנולד בשעה אשר תצא הנפש ממנו, ואם אדם רע הוא תכנס בגוף הכלב או בגוף הבהמה, זה
דרכם כסל למו. —

Il Scem-tov in varii luoghi della sua opera allega in appoggio dell'antichità delle dottrine cabbalistiche alcuni passi attribuiti agli antichi Dottori detti Gheonei (גאונים). Egli non è sicuramente uomo sospetto d'aver supposti tali passi (come di consimili suppostizioni è a buon dritto sospetto Mosè Botrel, vedi Rapoport (Biografia di R. Hai, Nota 33.), mentre la risposta da lui attribuita a R. Hai (Sezione 4. Cap. 4.) trovasi prima di lui (come osservò il medesimo dottissimo Critico, ibid. Nota 14.) citata da R. Bechajè giuniore sul testo dell'Esodo 34. 6. Tuttavia la citazione ch'egli fa al Cap. 14. della Sez.ne IV. fa molto dubitare ch'egli possa per difetto di critica essere stato illuso da documenti men che genuini, supposti da altri a lui anteriori. Egli ivi cita un Gaon della città di Madà Mechassià (מתא מחסיא) di nome R. Hezisciià, nome non esistente nel Catalogo dei Gheonei. Nell'indice dell'opera, invece di R. Hezisciià leggesi R. Scerirà; ma questi era Gaon non in Madà Mechassià, ossia Sura, ma in Pumbedithà. Egli qualifica questo Dottore „ della stirpe dei Gheonei" quasi che la dignità di Gaon stata fosse ereditaria, locchè è falso. Vero è che R. Scerirà ebbe e il padre e l'avo Gheonei; ma si sa R. Scerirà esser morto in Persia, ed il Scem tov dice che questo Gaon insegnò e morì in Puglia; locchè nè consta d'alcun Gaon, nè v'è traccia che alcun Gaon sia passato in Europa. In quanto poi al vero significato del nome Sefirod nell'antico libro Jetsirà ved Cosari (IV. 25.).

Rabbi Mosè Alascar scrisse varie confutazioni (השגות) contro il Scem-tov, in difesa del Maimonida, pretendendo (con poca ragione) che il Scem-tov abbiane falsamente e malignamente interpretate le espressioni e le dottrine.

Poco innanzi ~~dell~~'esilio degli Ebrei dalla Spagna accaduto nel 1492, scrissero due Spagnuoli Bibagi, o Bibago, e Scialom, amendue di nome Abram, l'uno il Derech Emunà (דרך אמונה), e l'altro il Nevè scialom (נוה שלום). Questi due trattati però, tuttochè non privi di profonde indagini filosofico-dogmatiche, sono tuttavia pieni d'interpretazioni allegoriche e poco naturali, e forzate applicazioni filosofiche de' testi della S.S., e delle sentenze

talmudiche; interpretazioni venute di moda, dopo che il Maimonide si aprì siffatta strada, onde conciliare le dottrine scritturali e rabbiniche con quella della filosofia de' suoi tempi —

La stessa via calcò l'Arama spagnuolo anch'egli e contemporaneo dei due testè mentovati, nella sua grandiosa opera Akedad Itschak (עקדת יצחק), divisa in 105 sermoni (שערים), ordinati dietro il testo del Pentateuco. Quest'opera, dettata con molta chiarezza, ed in cui regna vasta erudizione, e grande ingegno, contiene molti pensieri utili per l'eloquenza del pergamo. Non è da tacersi, a giusta lode di questo filosofo, aver esso (al principio del sermone secondo) osato opporsi all'opinione ricevuta nella filosofia di quei tempi, e universalmente tenuta per indubitabile, che le sfere celesti fossero animate e si movessero in giro per elezione; ed aver osato avanzare che i loro moti potessero tutti prodursi per qualche legge naturale, da Dio nei corpi celesti impressa, nella guisa che il fuoco e l'aria portansi naturalmente all'alto, l'acqua e la terra al basso, e l'ago magnetico al polo settentrionale.

L'Arama scrisse anche il Chazud Kascia (חזות קשה), dove declama contro gli abusi della filosofia, e specialmente (nella sezione ottava) contro i pretesi conciliatori (מפשרים), i quali fecero violenza alla Religione, perchè combinasse colla filosofia, all'opposto di quanto fecero i Cristiani, in ciò, com'egli dice, più lodevoli assai de' nostri.

Uno degli ultimi scrittori tra gli Ebrei Spagnuoli e Portoghesi, ed insieme uno dei più illustri, più dotti, più eloquenti e più pii ed utili alla nazione ed alla Religione, fu Abrabanele, nato in Lisbona nel 1437, morto a Venezia nel 1508, e sepolto a Padova. Questo grande e pio ingegno liberò finalmente la nostra Teologia dal giogo dell'aristotelica filosofia.

E' sicuramente un tratto, anzi una prova di quella Provvidenza, che non ha mai abbandonati gli Israeliti, che un uomo tale a quei tempi sorgesse. Gli Ebrei, numerosissimi, ricchi e potenti nelle Spagne, venivano improvvisamente esiliati. I molti sè-dicenti illuminati e filosofi liberaronsi per la maggior parte da ogni molestia cangiando Religione (vedi l'Or achajim del Jaabets, citato altresì nel Sefer abberid alla fine del trattato vigesimo della parte prima). Abrabanele era istruttissimo nella filosofia, nelle scienze e nelle lettere umane; era ricchissimo, e dopo essere stato uno dei Grandi della Corte di Portogallo, erano già ott'anni che godeva ugual favore nella corte di Spagna. Abrabanele preferisce alla quiete ed agli onori, che conservarli poteva coll'apostasia, la vita raminga degl'infelici suoi fratelli. Nè ciò è tutto. Egli consacra tutt'il rimanente de' suoi giorni erranti ed inquieti ad illustrare l'ereditaria Religione, e difenderla coll'indefesso esercizio del sagacissimo suo ingegno e colla mirabile sua eloquenza, contro gli attacchi della filosofia da un lato, e delle altre religioni dall'altro. Negli ultimi anni di sua vita passò a Venezia per terminare alcune differenze tra quella Repubblica ed il Re di Portogallo, nè tale onorevole e grave assunto lo distrasse dal commentare in quella Capitale il Pentateuco, Geremia, Ezechiello, e i 12 Profeti minori. —

Il dogma che Abrabanele maggiormente studiossi d'illustrare e stabilire, è quello della futura venuta del Messia; dogma cui dedicò le opere Maschmia Jescuah (משמיע ישועה)

e Mascmià iesciuà (משמיע ישועה), ed il Jesciuod Mescichò (ישועות משיחו), stampato per la prima volta nel 1828 nella Polonia russa; e ciò oltre alle dottissime digressioni seminate nei suoi Comentarj ai libri profetici, e specialmente in Isaia 52-53. Scrisse il Mifalod Elohim (מפעלות אלהים), ove con profonda filosofia impugna l'eternità del mondo, e tratta di tutti i miracoli della Scrittura. Scrisse pure il Rosch amanà (ראש אמנה), in cui facendo mostra di difendere il numero degli articoli di fede fissato dal Maimonide, conclude, tal distinzione d'articoli di fede essere superflua del tutto, tutto ciò ch'è nel sacro Codice essendo per noi articolo di fede. Quest'opera fu dal Vossio tradotta in Latino, Amsterdam 1638; come pure da varj autori furono in latino trasportate varie di quelle dissertazioni, di cui vanno cospersi i suoi Comentarj. Contro l'eternità del mondo scrisse altresì il Sciamaim Hadascim (שמים חדשים), stampato per la prima volta nel 1828 a Rödelheim.

Giuseppe Jaabets (ר' יוסף יעבץ), spagnuolo, trasferitosi dopo l'esilio in Italia, scrisse tre opuscoli dogmatici, stampati a Ferrara nel 1556, intitolati Maamar aachadud (מאמר האחדות) ossia Trattato dell'unità di Dio; Jesod aemunà (יסוד האמונה) Fondamento della Fede; ed Or achajim (אור החיים) Luce della vita. Quest'ultimo scritto è precipuamente diretto contro la filosofia de' suoi tempi.

Elia del Medico di Candia scrisse nel 1491 un opuscolo intitolato Behinad adad (בחינת הדת) stampato a Basilea nel 1629. Egli stabilisce che i dogmi religiosi non esigono d'esser dimostrati filosoficamente, ma vogliono riceversi sull'autorità della Religione stessa, sempre però che alla sana ragione non ripugnino. Impugna egualmente i filosofanti di quei tempi ed i Cabbalisti. Ragiona sull'autorità del Talmude, e stabilisce esser quella irrefragabile nelle cose tutte concernenti i riti e i dogmi religiosi; non così in altri oggetti, ove non erano guidati dalla Religione, ma esponevano le proprie opinioni. Sostiene rapporto alle così dette Aggadod (אגדות), alcune doversene riguardare siccome allegorie e simboli, maniera d'insegnamento di cui tant'uso facevano gli antichi. Stabilisce scopo della Religione essere l'indirizzare possibilmente gli uomini al loro vero bene, e ciò mediante le sane opinioni, e le azioni virtuose:

„ולכן ספק בכוונת התורה להישיר בני אדם אל הטוב האמיתי כפי מה שאפשר להם וזה אם בדעות ואם"
„במעשים, ורצוני במעשים מה שיכללו המדות הטובות והמעשים הטובים, אשר בם יהיה האדם טוב לעצמו ועם בני ביתו"
„ועם בני המדינה כלם; וכל תפלות [illegible] המדות, כי נראה היטב שהיה זה מהמדות הרעות תפסיד"
„האדם ונפשו וגופו, וכבר שהעלה ההסכמה והסדר [illegible] המדות והעבודות המיוחדות"
„לעבודת הא' בקרבן נקות לעם, ואמר הם לק"ס בם הדעות האמתיות כאשר יתכן לכלל העם,"
„והרחיקנו מהדעות הכוזבות והמעשים הרעים וכו'." Quest'opera fu ristampata ed illustrata con un Commento del Dottissimo Sig.r Isacco S. Reggio (Vienna, 1833.).
Il medesimo autore pubblicò in latino (Venezia, 1506.) tre quistioni, ossiano dissertazioni intorno al primo motore, alla creazione del mondo, ed all'essenza e uno.

R. Obadia Sforno, medico, filosofo, teologo ed interprete della S.S., morto a Bologna nel 1550, scrisse l'Or ammim (אור עמים), Bologna 1537, opera divisa in quindici quistioni (חקירות), ove filosoficamente esaminando gli argomenti pro e contra, stabilisce l'esistenza di Dio, e la sua Provvidenza, e la spiritualità ed immortalità dell'anima; valendosi sempre dei principii

d'Aristotele, ed opportunamente servendosene ad impugnare le sue stesse dottrine. Lo Sforno stesso avea fatta una traduzione latina della sua opera, cui dedicava al Re di Francia; ma questa traduzione rimase inedita.

~~R. Eliezer Aschenasi~~ Il Rabbino Mosè da Trani, di Salonichi, nato nel 1500 e morto nel 1580, è autore del Bed Elohim (בית אלהים); stampato a Venezia nel 1576, di cui la terza sezione tratta degli articoli della fede.

Davide, figlio del celebre Rabbino di Mantova Messer Leon, scrisse un trattato di Dogmatica intitolato Teillà ledavid (תהלה לדוד) stampato a Costantinopoli nel 1577.

R. Eliezer Aschenasi, medico e Rabbino di Cremona, poscia gran Rabbino di Posen, morto in Cracovia nel 1586, scrisse l'opera Maassè adonai (מעשי ה׳) Venezia 1583, e Cracovia 1584 ordinata secondo il testo del Pentateuco, L'autore vi tratta varie quistioni dogmatiche. Egli suppone nell'uomo una sostanza media tra il corpo e l'anima, sostanza ch'egli denomina spirito (רוח), e ch'egli immagina semplice, invisibile e immortale, corporea tuttavia, e organizzata precisamente come il corpo umano. Questo spirito è dall'autore creduto ricevere il premio e la pena dopo la morte. Egli nega a Dio la prescienza delle umane azioni, non però per intrinseca impossibilità, ma perchè le azioni non ancor commesse, e quindi incapaci di premio o pena, sono indegne d'esser da Dio conosciute, egualmente che quelle degli animali irragionevoli.

Abram Jaghel di Monselice, di famiglia Gallico, pubblicò a Venezia, senz'anno, ma verso il 1590 l'opuscolo Lekach tov (לקח טוב), specie di Catechismo che fu poscia nel 1675 ristampato in Amsterdam con una traduzione, e fu oltracciò varie volte ristampato e tradotto in latino da dotti Cristiani, e finalmente venne dal Rabbino Anania Cohen # nel suo Saggio di Eloquenza ebrea (Firenze, 1827.) pag. 23-27, purgò il Jaghel della taccia d'aver lasciata la paterna Religione, taccia impostagli dal Bartolocci, e dietro a lui da Wolfio, De-Rossi ed altri. Il Rabbino Cohen prova da una memoria inedita del medesimo Jaghel, che nel 1615 era egli ebreo; mentre, secondo i summenzionati Bibliografi, egli doveva già da alcuni anni innanzi esser passato al Cristianesimo. Non è però da tacersi che per quanto il Jaghel sia sempre vissuto fedel Israelita, egli fu il primo a frammischiare dogmi cristiani e forme cristianeggianti nel Catechismo ebraico. Egli è il primo che faccia menzione delle tre virtù teologali, e dei 7 peccati mortali, ed egli stabilisce la fede, la speranza la carità esser doni della divina grazia, dogma per niente israelitico.

ristampato unito al suo [illegible]. Questo medesimo Rab.no Anania Cohen

Il celebre Menassè ben Israel, nato in Lisbona nel 1604, vissuto in Amsterdam, e morto nel 1658, scrisse in Eb.co il Nismad Chajim (נשמת חיים) sull'immortalità dell'anima, ed in latino: de Creatione, problemata 30, Amst. 1635, de resurrectione mortuorum, libri 3. Amst. 1636. Quest'ultima opera fu da lui stesso pubblicata anche in ispagnuolo, col titolo de la resurreccion de los muertos.

R. Mosè Gentili (מלאכת מחשבת) nato nel 1664 (a) pubblicò a Venezia nel 1710 il suo מלאכת מחשבת, ricco di molte idee filosofiche, teologiche, morali e ~~politiche~~ politiche. Egli impugna (fol. 73.) la spiritualità non estesa e non figurata —

R. David Nieto, nato in Venezia nel 1654, e morto a Londra nel 1728, pubblicò in quest'ultima capitale nel 1714. in ebraico ed in spagnuolo il suo Matte Dan (מטה דן) in difesa della Legge orale, ed in comprovazione delle estese scientifiche cognizioni dei Talmudisti. L'opera è in dialogo, quasi continuazione del Cosrì.

R. Aviad Basilea (אביעד שר שלום באזילה), mantovano, pubblicò nel 1730. in Mantova il suo Emunad Chachamim (אמונת חכמים), dove senza filosofia e senza critica impugna i filosofanti e i partigiani della critica e delle interpretazioni letterali dei testi della S. S., e difende colle armi dell'autorità, e degl'improperj l'infallibilità delle sentenze tutte dei Talmudisti, e la divinità delle dottrine cabbalistiche.

R. Mosè Chajim Luzzatto, nato in Padova verso il 1700 e morto in Acri dopo il 1743, genio grande, ma nato sgraziatamente in tempi e luoghi troppo infelici e tenebrosi; oratore e poeta eccellente, il primo tra i nostri che dei libri profetici sentisse ed illustrasse (nel suo Leschon Limudim) le oratorie bellezze; escogitò intorno ai soggetti più sublimi della Teologia, e più superiori alle umane indagini, un sistema tutto suo, secondo il quale ebbe poi l'ingegno d'interpretare tutte le misteriose inintelligibili dottrine della ~~medesima~~ medesima scuola cabbalistica, facendo così apparire le proprie ipotesi come semplice sviluppo e spiegazione della Cabbala. Il suo sistema teologico-cabbalistico fu da lui con grande chiarezza esposto in varie opere, e principalmente in una intitolata 138 porte di sapienza (קל״ח פתחי חכמה). Senza mistione di Cabbala lo espose in un dialogo tra l'intelletto e l'anima, libro rarissimo, esistente m. s. presso il superiormente lodato Ecc.mo Rabbino Ghiron di. Alcune proposizioni fondamentali tratte da questo scritto potranno offerire qualche idea del sistema dell'autore. „ האלוה ית׳ חפץ בכבוד את עצמו, פירוש
שיכירו את יכלתו בברואיו נבראיו, אלא לעשות קונם לפי כחו אלא לפי מה שרצה וכיון בהם, ובראם
חסרים. כדי שיגלו הם את עצמם, ויהיה אלהותו מכיר, בזכות מה שדרשו להשיגו, וכל זה רק
ברצונו להטיב הטבה אמתית. — רצה הרצון העליון לגלות ולברר אמתת יחודו, שאין שום יכולת
נגד יכלתו כלל ועיקר, ועל היסוד הזה בנה עולמו בכל חקותיו, והכלל הוא: מה שהוא מסתיר פניו
ונותן מקום לרע להמצא, עד שיחזור ויגלה טובו, והרע לא ימצא עוד, ונראה יחוד ממשלתו, וכן
כן וכן כן נותן מקום עבודה לקדם כל זמן שהסתרון נמצא, והאלהות עומד להתגלות, ולאחר
שנתגלה הוא זמן קבלת השכר על העבודה שנעשית כבר.
שתי מדות שם הקב״ה להנהיג את עולמו, מדת המשפט, ומדת הטוב והממשלה היחידית.
מדת המשפט היא מדת הטוב והרע, שבה תלוי כל עניני הטובות והרעות בכל תולדותיהם, ומקור
המדה הוא הסתר פני טובו והעלם אלהותו; מדת הממשלה היחידית היא מדת תקון כל הנבראים
בכחו ית׳, שאף אחר עצמם לא היו רקים לזה, והיא הסובבת והולכת בהעלם בכל דרכי המשפט
עצמו לסבב כל דבר אל האלהות לבד, ומקורה הוא גלוי טובו הפשוט ית׳, שאף שנתעלם לא ...

---

a) Ciò fu da esso accennato colle parole אנה מש״ה בן ע״ו che pose sotto il suo ritratto, vale a dire che nel 1710 aveva 46 anni. Il De-Rossi trascurando le due lineette esistenti sulla voce מש״ה indicanti quel vocabolo doversi prendere per anagramma numerico come l'altro di ע״ו, credette e scrisse ch'egli aveva allora cent'anni.

מלהספיק עליו לטובה: מדת החפץ היא המגולה ונראת, מדת המחשבה היא המתעלמת ומסתתרת לפנים —
הנה האדון ה״ח״ד יתב׳ לפי אלהותו אי אפשר לִקְנות לו שום שם וכנוי, לפי שאין אנו משיגים אלהותו, ואין
לכנות מה שאין משיגים, כי השם הוא גדר בעל השם, ומה שאין יודעים ידיעה שלמה אין לגדור אותו, ואמנם
אנחנו משיגים בכבודו ית׳ מדות פרטיות, כגון הרחמנות והחמלה הכח החפץ החמלה הכעס התוקף
וכיוצא בזה כל המדות שאנחנו משיגים בו מצד פעולותיו הם אותן המדות שהנביאים משיגים בו מן הקודש
ה המאוחר, לפי שהוא ית׳ נותן להם השגה זאת, ולפי ההשגה הזאת שהשגנו בכבודו [illegible] מכנים אותו ית׳
בכנוים האלה רחום חונן ארך אפים וכיוצא. והנה אעפ״י שהוא ית׳ באלהותו הוא בלתי בעל גבול ושיעור כלל,
אבל אלה המדות שבהם הנה רבה בהן בגבול ושיעור שבה, וכו׳ וכו׳, ולא נבין באמרנו שהקב״ה רחום לומר
שעצמותו ית׳ לפי עצמו הוא כך, כמו שאנו אומרים על אדם שיש תכונה זו בנפשו להיות רחמן שכך מוטבע
בחומו וכו׳, אבל כשנקראהו רחמן נבין שהוא בזה כמדה אחת שיש מדת רחמנות, מדה שאינה לפי עצמו,
אבל היא לפי ערך הנבראים ומשוערת בשיעורם, אבל לפי שהוא רוצה בזה והוא תופס בזה הדרך נקראהו על
שם זה רחמן, אבל עצמותו האלם ופשוט הוא ולפי חוץ מכל אלה הענינים, וזאת היא האמונה שאנו חייבים
להאמין בו ית׳ ודאי. עתה נבין זה הענין עצמו בגוף ונשמה, כי הגוף הוא בעל חלקים ואיברים פרטיים
בתכונות פרטיים מוגבלים, אבל הנשמה הלא לפי עצמה היא ענין אחד חוץ מכל עניני הגוף לגמרי, וכל
דרכיה הם דרכים אחרים שונים מדרכי הגוף בכל מכל כל. אפי׳ בענייני ההרגשים עצמם, אבל לפי שהיא
העושה כל מעשי הגוף בהיותה בתוכו, היא השומעת באזני הגוף, היא הרואה בעיני הגוף, וכן כל כיוצא
בזה, על כן נקראה רואה שומעת וכל שאר הכנויים, אבל לא שיש אלה הדרכים לה כלל, כי אעפ״י שהנשמה היא
לבדה הרואה ולא הגוף שהוא דומם, ונמצאת שהיא הרואה את הדברים כמו שבני אדם רואים, באמת לא שזה הוא
דרך ראייתה כלל, כי לה דרך אחר משונה לגמרי מכל דרך תשמישי הגוף והוא דרך שלא יוכל האדם בהיותו
בגופו לשערו וכו׳ וכו׳. —— ברצות האדון ברוך הוא לחדש מציאות הטבע הכלל: בטוב ורע, שיהיו אישין
מורכבים משניהם, השפיע מאתו ית׳ השפעה מולידה מציאות הטוב אחר בטבע, ונחקק הטוב ההוא; ומדר ו
והעדיר אלהות ההשפעה ההיא בהסתירו את פני טובו הסתר גמור, ונחקקו בטבע כל ההפסדים; אחר
כך והשפיע בהארת פניו להחזיק נמצאות אלה הטבע מורכבים מטוב ורע בהרכבה אחת, שנמצאים
בתכונה שהם עתה, הוא אך שלולים לספר, שאינם נצחיים; וסוף סוף יאיר פניו הארה רבה, ויעביר
~~R. Guida Leon~~ הביטול מן הטבע, ויאירו האישים שלמים ונצחיים.

R. Guida Leon Perez pubblicò in Amsterdam nel 1729 in lingua spagnuola il suo Fundamento solido, יסוד עוז, Catechismo ebraico probabilmente il primo scritto originariamente in lingua moderna. Egli lo scrisse in ispagnuolo in grazia specialmente di „los que vienen de los tenebrosos Reynos de Hespaña, y Portugal". Antecedentemente era stato stampato a Venezia nel 1654 il libro אמת ואמונה ebraico ed italiano, contenente i 613 precetti, e i 13 articoli di fede del Maimonide.

Il grande Mendelssohn, nato a Dessau nel 1729, e morto a Berlino nel 1786, restauratore del sano gusto negli studii filologici ed esegetici presso i suoi confratelli, scrisse in tedesco il Fedone, sull' immortalità dell' anima, le Ore del mattino (Morgenstunden) sull' esistenza di Dio, e la Gerusalemme, ossiva della Podestà ecclesiastica e del Giudaismo; ed in ebraico un Trattato sull' anima (ס׳ הנפש). Notabile per novità di vedute, ed importante per le conseguenze che ne furono tratte, è la Gerusalemme. Per formarsene una giusta idea è necessario aver presente la circostanza che all' Autore diede motivo di scriverla. Avea nel 1781 il Consigliere Dohm pubblicata la sua opera della Riforma politica degli Ebrei, ove fra le altre misure che egli propone, tendenti a rendere la situazione degli Ebrei migliore per lo Stato e per essi medesimi, dice quanto segue (traduzione italiana, Mantova, 1807 pag. 114):

" Bisognerebbe che la chiesa ebraica avesse, come ogni altra, il diritto d'esclu=
" sione per un certo tempo, o per sempre; e che in caso di resistenza, i decreti
" dei Rabbini fossero sostenuti dal braccio secolare . . . . . Questo potere
" non si ha giammai da estendere al segno di punire l'uomo ed il citta=
" dino nella persona di un Ebreo incorso in errore; l'esclusione dell'ecclesia=
" stica società, di cui ha trasgredito i precetti, e la privazione dei beneficj di
" questa medesima società; ecco qual deve essere la sua punizione."
Questa disposizione presa entro i limiti che l'Autore le assegna è certamente e sana e giusta. Imperocchè ogni società, riconosciuta che sia e protetta, o almeno tollerata dallo Stato, goder deve, come ciascheduno individuo dello Stato del natural diritto alla propria conservazione. Quindi la società degli Ebrei sinchè sarà dallo Stato tollerata, goder deve del diritto alla propria conservazione. Ma la società degli Ebrei da più e più secoli non esiste che nella sua Religione, tolta la quale più non esisterebbero Ebrei, come più non esistono Idumei, Fenici ed altri popoli dell' antichità. Ma gli Ebrei, i quali col loro sangue hanno per tanti e tanti secoli conservata la loro Religione, devono tuttavia poterla conservare. Ora la Religione perder dovrebbe a poco a poco del suo vigore e le sue leggi cadrebbero insensibilmente (umanamente parlando, e prescindendo dalla celeste Provvidenza che da essa è inseparabile) nell' universal trascuranza, qualora la società che la professa rimaner dovesse indifferente ed inerte spettatrice dell' infrazione e del conculcamento di essa, senza poter opporre alcun argine alla propagazione del trascinante esempio. Qui non si tratta di pene afflittive o pecuniarie, ma di esclusione dalla società religiosa, e di privazione di alcuni beneficj. Nè qui si tratta di punire le opinioni. L'uomo conoscereb=b'egli il cuore dell'uomo? Trattasi di azioni e di discorsi, tutti atti esteriori, capaci coll' esempio e colla seduzione, di pervertire i membri sani della med.ma società, e prepararne sordamente l' intera dissoluzione –
Questa misura poi nel tempo stesso che è nei diritti naturali della società degli Ebrei sinchè q.ta sarà dallo Stato tollerata, è eziandio negli interessi dello Stato medesimo, la cui prosperità dalla pub.ca morale e religiosità è più che da ogni altra cosa sostenuta –
Una sola condizione sarebbe da aggiungersi alle espressioni dell'Autore, ed è che lo Stato vegliar dovesse, perchè i Ministri della Religione fossero uomini colti ed illuminati in guisa che proporzionar sapessero il grado della esclusione ecclesiastica al grado reale della colpa; e che oltracciò non confondessero la superstizione, ed i mal fondati pregiudizj, con ciò che veramente costituisce la Religione –
Ma Mendelssohn tuttochè intimamente attaccatissimo, e costantemente fedelissimo alla paterna Religione, non aveva saputo riparare la filosofica sua mente, ed il filantropico suo cuore dalle idee di spinta e mal intesa tolleranza, degenerante in indifferentismo religioso, di cui i se-dicenti filosofi del suo tempo, e specialmente i francesi, si fecero gli apostoli — Mendelssohn quindi pubblicò nel 1782 a titolo d'appendice all'opera di Dohm l'opuscolo di Menassè ben Israel intitolato Vindiciæ Judæorum (Londra 1656) (a) ch'egli dall' originale inglese tradusse in tedesco.

---

a) Quest'opuscolo fu poscia da Sanson Bloch [illegible] ([illegible]) tradotto in Ebr.co e stampato a Vienna nel 1813 sotto il nome di Tesciuad Israel ([illegible]) —

A questa traduzione premise una lunga Introduzione, nella quale approvando le idee di Dohm, prende fortemente ad impugnare la suaccennata da quest'autore proposta, misura di ecclesiastica esclusione. Quivi egli dichiara inconcepibile ed assurda ogni qualunque idea d'autorità ecclesiastica, e conclude che ogni società ha il diritto dell'esclusione, tranne però la società ecclesiastica. Siffatte proposizioni incontrarono degli oppositori, e furono da più d'uno pubblicamente impugnate. Nè ciò fu tutto. Vi fu chi mostrando come Mosè aveva congiunto all'inosservanza de' doveri religiosi de' mezzi coercitivi e delle pene positive d'ogni sorta, tacciò Mendelssohn di avere smossa la pietra della mosaica Legge, e gli attribuì l'intenzione di voler distruggere sotto mano quella stessa Religione ch'egli esteriormente professava. Acerbamente punto da sì atroce taccia, Mendelssohn si credette in dovere di mettere in maggior luce le proprie idee intorno alla essenza del Giudaismo, e ciò egli fece nella Gerusalemme, operetta divisa in due parti. Tratta nella prima della potestà ecclesiastica, cui seguita a negare onninamente. Egli dice (Traduzione italiana, Trieste, 1790. pag. 27): „Ordina lo Stato e sforza; insegna
„la Religione e persuade; leggi lo Stato, dà precetti la Religione; fisico dello Stato
„è il potere, quel della Religione amore e beneficenza; abbandona lo Stato e ri-
„butta il contumace, questa nel suo seno l'accoglie, e negli ultimi momenti
„ancora di sua presente vita, non senza pro, cerca d'istruirlo, o almeno di confor-
„tarlo. In somma, diritto coattivo, come persona morale, lo Stato può avere, e di
„fatto anche col contratto sociale l'ha conseguito; la società religiosa podestà
„coattiva non ha, nè per tutti i contratti del mondo aver la può"

Questo più eloquente che solido ragionare non abbaglierà chiunque saprà considerare

1. Che la Religione può, anzi deve essere riguardata come la più valida guarentigia della pubblica morale, e per conseguenza della pubblica prosperità.
2. Che una società d'uomini persuasi della verità e della utilità d'una Religione può, con pieno diritto, in grazia del benessere comune, fissare delle pene all'inosservanza di essa; e che quindi una Religione può essere adottata da uno Stato come dominante, in guisa che ogni attentato contro di essa abbia ad essere dallo Stato stesso, ed in grazia dello Stato stesso, punito;
3. Che una società non formante Stato, ma dallo Stato tollerata, ha, entro quei limiti che allo Stato piaccia di riconoscerle, il medesimo diritto di conservare la propria Relig.ne;
4. E che finalmente la più estesa tolleranza deve aver luogo fra le varie società professanti Religioni diverse, perocchè gli individui professanti e credenti l'una non possono essersi giammai impegnati per ispontaneo patto all'osservanza d'un altra diversa dalla loro. Potrebbe tuttavia uno Stato, per timor del contagio, chiudere le sue porte ai seguaci di Religioni diverse dalla dominante. S'intende da sè, che una società non persuasa della verità e della utilità d'alcuna Religione può non riconoscerne alcuna, e stabilir quindi una illimitata tolleranza.

Mendelssohn ha però in questa prima parte della Gerus.mme il merito di avere (pag. 55.) messo in luce il principio inconcusso che Dio non è un essere che della nostra benevolenza abbia bisogno, che chiegga la nostra assistenza, che dimandi in suo uso la rinunzia d'alcuno de' nostri diritti; e d'aver mostrato inetta la divisione de' nostri doveri in doveri verso Dio e doveri verso il nostro prossimo. Egli dice

(pag. 57.): „ In fondo, nel sistema degli umani doveri quei verso Dio non formano
„ division peculiare, ma bensì i doveri tutti dell'uomo sono obbligazioni verso Dio.
„ Doppio principio ha il sistema de' nostri doveri: il rapporto tra uomo e natura,
„ ed il rapporto tra creatura e Creatore. Quello è moral filosofia, questo è Religio=
„ ne; ed a chi è conosciuto altro non essere i rapporti di natura, che manifestazioni
„ del divino volere, questi due principj cadono in uno: a un tale la moral di ra=
„ gione è sacra, quanto la Religione. Nè doveri altri impone anche la Reli=
„ gione, o il rapporto tra Dio ed uomo; ma sanzione più elevata essa dà soltanto
„ a quegli uffizj e doveri. Dio dell'assistenza nostra non ha bisogno, servigio da
„ noi non chiede ..... Non vuole se non se il bene nostro.".
Pervenuto il grande autore a questo punto, a questa importantissima scoperta,
nuova presso i nostri moderni scrittori, e vecchissima presso i Profeti, e i
poeti biblici; come mai ha egli potuto seguitare a disgiungere la Religione
dallo Stato; e come mai ha potuto sfuggire alla sua mente il seguente
raziocinio: — Se Dio non vuole che il nostro bene, la Religione da lui ema=
nata esser deve il nostro bene. Il nostro bene è insieme il bene della so=
cietà e dello Stato. La Società e lo Stato hanno diritto, anzi dovere di conservare
ogni loro bene. La Società e lo Stato hanno dunque diritto, anzi dovere di
conservare la Religione, ove una ne abbiano, o credano averne, che vera
sia e divina — ? E come mai potè egli Mendelssohn seguitare a riguardare
la Religione, qual ente morale separato, o separabile dallo Stato? —
Ma già egli ha pur dovuto sentire una sì manifesta verità, ed ecco come
indi a poche pagine (pag. 66.) si esprime: „ Lo Stato ha bensì da guardare
„ alla lontana, che in esso non si disseminino dottrine, colle quali esister non
„ può il pubblico benessere ... Nè esso ha da curarsi di quelle massime tutte,
„ che una Dogmatica sia dominante, ovver dominata, rigetta, od ammette. Trat=
„ tasi soltanto di quei principj massimi, in cui tutte le Religioni convengono,
„ e senza di cui la felicità è un sogno, nè più la virtù stessa è virtù. Senza
„ Dio, Provvidenza, e vita avvenire, l'amor degli uomini è una natural debolezza ec."
Or ecco l'Autore stesso riconoscere la Religione doversi riguardare insepara=
bile dallo Stato e da' suoi veri interessi, e quindi lo Stato potere, anzi do=
vere invigilare alla sua conservazione. A che dunque in ultimo ri=
sultato riducesi il ragionare di Mendelssohn? A pretendere che lo
Stato non debba ingerirsi che della conservazione di què principj soltanto,
in cui tutte le Religioni convengono. Ma un filosofo avrebbe egli il di=
ritto di comandare a tutti gli Stati, alle società tutte del genere umano,
di avere a riguardare siccome necessarj alla loro prosperità i tali princi=
pii e non i tali altri? E quando una società d'uomini creda non
potersi conservare felice, senza la conservazione di qualche altro prin=
cipio particolare, di quello, a cagion d'esempio, della missione di tale o
tale profeta, e quindi d'alcune pratiche e cerimonie di divina ema=
nazione, non avrà essa il natural diritto di vegliare alla conservazio=
ne di tale principio eziandio? E discendendo finalmente al caso con=
creto, contemplato dal Consiglier Dohm, la società degli Ebrei conoscendo

fuor d'ogni dubbio, non poter essa avere esistenza senza la conservazione della Religione avita, potrà mai il filosofo negarle il diritto alla conservazione di essa? —

Stabiliti così nella prima parte della sua opera i suoi principj sulla (ossia contro la) potestà ecclesiastica, Mendelssohn passa nella seconda a sostenerli non contrarj al Giudaismo. Egli rappresenta il Giudaismo primitivo siccome una particolar costituzione, nella quale (pag. 204) lo Stato e la Religione non erano uniti, ma erano una medesima cosa; in guisa che (pag. 208) le trasgressioni religiose non erano punite come incredulità, errori, dottrine false; ma bensì come violazioni di leggi fondamentali dello Stato, e della costituzione civile. Queste proposizioni sono verissime, e si riducono a dire che nel Giudaismo le trasgressioni religiose venivano dallo Stato punite non in grazia di Dio stesso, il quale de' nostri omaggi abbisognare non può; ma in grazia dello Stato stesso, ossia del benessere dei cittadini. Ma queste verissime proposizioni non possono esse applicarsi egualmente che al Giudaismo primitivo, a qualunque altra Religione, e (dentro i limiti che allo Stato piaccia di stabilire) al Giudaismo moderno eziandio?

Mendelssohn in questa seconda parte della Gerusalemme ha il merito d'aver messo in chiara luce il principio che la Religione non comanda l'impossibile, cioè la cieca credenza, nè minaccia castighi alle opinioni.

Il Giudaismo primitivo, secondo Mendelssohn (pag. 199); consisteva, o consister doveva, giusta la mente dell' Istitutore

1. in insegnamenti e principj di Religione, o verità eterne, intorno a Dio, ed alla Providenza; le quali non furono date a credere sotto minaccia di pene, ma esposte alla conoscenza, giusta la natura e l'evidenza delle verità eterne; e per le quali non era necessaria Rivelazione;
2. in verità storiche, o notizie intorno al mondo antidiluviano, alla vita dei Patriarchi, ed all' alleanza da Dio fatta seco loro, notizie, le quali di loro natura non potendosi ammettere che sulla fede altrui, dovettero essere confermate da autorità e da miracoli;
3. in leggi, statuti, regole di vita, per cui la nazione ed ognuno de' suoi membri avesse a conseguire la felicità.

„ „La legge cerimoniale (pagg. 168. 169.) è una viva sorta di scritto: essa eccita lo
„ spirito ed il cuore; piena di significato eccita continuamente a meditare, e
„ dà occasione e campo all' istruzione di viva voce. Quanto il discepolo da
„ mattina a sera andava facendo, e fare vedea, era un additamento ad in-
„ segnamenti e sentimenti religiosi; spingevalo a seguire il maestro suo,
„ ad osservarlo, a notarne tutti gli atti, ed a riportarne poi quell' istruzione,
„ di cui per le disposizioni sue era capace, o reso erasi degno colla condotta sua"

Dopo aver mostrato per una delle precipue cause produttrici dell' idolatria l'abuso degli emblemi e della scrittura geroglifica, e che la scrittura nostra alfabetica renda l'uomo più speculativo che attivo, e fa sì che i savj e i vecchi non sono cercati, ~~ma sono cercati~~, nè venerati, Mendelssohn aggiugne (pag. 183). „ Per rimediare a queste mancanze il Legislatore di
„ questa nazione (degl' Israeliti) diede la Legge cerimoniale. Tale opere

"quotidiane degli uomini ei volle congiunte cognizioni religiose e morali
"La legge non li astrinse a riflettere, ma ingiunse loro atti ed opere
"La gran massima di quella Legislazione sembra essere stata: l'uomo doversi
"impellere all'azione, ed alla riflessione doverglisi soltanto dare occasione....
"In quanto fosse il giovinetto vedea, in tutti i discorsi, sia pubblici, sia privati,
"a tutte le porte e le imposte tutte degli usci, ovunque egli l'occhio e l'orec:
"chio volgesse, dappertutto occasion trovava d'indagare e di riflettere, di seguire
"per tutto altri più vecchio e più sapiente, d'osservar con attenzion filiale
"i suoi menomi atti, con docilità filiale imitarlo, interrogarlo dello spirito e
"fine di quelli, e riportarne quell'ammaestramento, di cui capace fosse creduto dal
"suo maestro".
Mendelssohn ben s'avvide, che ove tale sia stato l'essenziale scopo della Legge
cerimoniale, in oggi, che di tanto cangiate sono le circostanze, e tanto è diverso da
quello dei tempi mosaici lo stato e l'incivilimento della società, essa Legge
riesciva del tutto, o in gran parte superflua ed importuna. che egli pianamente
conchiude (pag. 215.) secondo la sentenza dell'Albo (Iccarim III. 19.), che il
nostro ragionare esimer non ci può dalla rigorosa obbedienza che alla Legge
di Dio dobbiamo, sino a tanto che al supremo Legislatore non piaccia di farci
a conoscere il suo volere intorno al cangiamento di essa, con quella stessa
pubblicità superiore ad ogni dubbio, colla quale ha già promulgata la
Legge stessa.
Se Mendelssohn avesse meno partecipato del difetto ch'egli attribuisce
ai nostri tempi di amare di soverchio la vita speculativa, egli invece di
imaginare per ultimo scopo della Legge cerimoniale la conservazione delle ve:
rità eterne, avrebbe potuto avvedersi ch'essa tende a mantener vi[illegible] in noi l'idea
di Dio rimuneratore, idea che per quanto da noi si abbia, pure pel nostro per:
fezionamento speculativo non già, ma pratico, abbiamo continuo bisogno che
venga in noi ad ogni istante risvegliata, per mantenerci costantemente ed
irremovibilmente nel sentiero della virtù; ed avrebbe nello stesso tempo ve:
duto, che riguardate sotto questo aspetto, le leggi cerimoniali non possono
nel volger dei secoli perder nulla della loro utilità, e che le cerimonie stesse
essendo in sè stesse indifferenti, vale a dire che Dio avrebbe potuto con egual
nostro vantaggio prescriverne delle altre del tutto diverse, esse potevano be:
nissimo avere individualmente de' motivi relativi ai tempi e ai luoghi,
senza perciò nulla perdere del loro scopo universale, perpetuamente ed
immutabilmente salutare.
Il credito grande dell'Autore, e la novità delle idee, fecero sì che la
Gerusalemme influisse grandem.te sulle opinioni delle persone colte fra
gli Ebrei della Germania. Sventuratamente l'autore fu troppo presto ra:
pito dalla morte; s'egli avesse lungamente sopravvissuto alla pubblica:
zione della Gerusalemme, egli non avrebbe sicuramente mancato di me:
glio dilucidare le proprie idee, allontanandone le conseguenze, per lo che:
lizione funeste, che da quelle vennero tratte —
Jost il quale nella sua Storia degli israeliti (vol. 9. Berlino 1828 pag. 58.59.)

rappresenta Mendelssohn siccome il primo Anti-rabbinista, ed il Riformatore del Giudaismo, dopo aver mostrato (pag. 76.) che la Gerusalemme servir non poteva nè a contraddir Dohm, nè a consolidare la giudaica Legge tra gli Ebrei, aggiunge (pag. 78.) che con questo scritto Mendelssohn „guidò gli Ebrei a „indagare più a fondo lo spirito delle loro antiche forme (cerimonie), e domandarsi a „sè stessi, se poi effettivamente, anche ammettendo la Rivelazione d'una Legge, tutto „ciò ch'è attualmente in uso provenga dalla Legge stessa? se l'errore, o la debolezza „degli antichi Rabbini tratte non ne abbiano delle men che vere e giuste „conseguenze? se varj abusi non si sieno introdotti? quanta parte della Legge „appartenga effettivamente al paese degli Israeliti, e quanta alla Religione? „Era in fatti cosa del tutto naturale, colla (da Mendelssohn) conceduta libertà di pensare, di mettere in quistione anche la forza obbligatoria dell'antica „Legge in paesi stranieri, sebbene Mendelssohn non voglia permettere questa „quistione, credendo quest' oggetto superiore ad ogni dubbio".

Queste ultime espressioni sembrano dalla forza della verità strappate di bocca di questo storico incredulo, e dimostrano che Mendelssohn potè bensì ingannarsi nel non prevedere l'effetto funesto che le sue dottrine avrebbero prodotto, ma che questo effetto non fu mai, come fu da taluni malignamente avanzato,x da lui stesso contemplato e voluto. —

Contemporaneo ed amico di Mendelssohn fu Hartwig Wessely (נפתלי הירץ וויזל), nato in Amburgo nel 1725, e morto ivi nel 1805, eloquente scrittore, tra i moderni distinto poeta, pensatore di mente vasta e profonda, ma troppo sistematica; diede una forte, non del tutto ben diretta, spinta agli studj filologici ed esegetici; e si rendette sommamente benemerito degli Ebrei tutti dell'Europa, mediante il piano degli studj da lui proposto nelle sue Epistole (דברי שלום ואמת) nelle quali animava gl' Israeliti degli Stati austriaci a profittare delle sagge e benigne disposizioni dell' augustissimo Imperatore Giuseppe II, e tracciava loro le più sane norme d'una ben diretta educazione. Il Wessely nelle varie sue opere Gan naul (גן נעול) Jen levanon (יין לבנון) Ruach chen (רוח חן), Commento al Levitico (inserito nel Pentateuco di Mendelssohn), e Moseide, o Poema intorno a Mosè (שירי תפארת), propose un sistema di Dogmatica, nel complesso, se non nelle parti, nuovo, sviluppato poscia e chiaramente esposto dal Dott.mo Sig.r Reggio nella sua opera la Religione e la Filosofia, pagg. 164–186. In questo sistema si ammette il Dogma (non israelitico) della caduta e corruzione del cuore umano, e dell' intera natura dopo il peccato d' Adamo, detto il peccato originale, e interpretando letteralmente tutte le espressioni poetiche allegoriche ed iperboliche che trovansi nei libri profetici, rapporto ai tempi del Messia, si ammette che le fiere allora più non saranno rapaci; che non vi saranno più deserti, che la luna sarà luminosa egualmente che il sole, che l'uomo più non avrà ree inclinazioni, nè più sarà soggetto alla morte; e ammesso che tutto ciò sarà, se ne deduce che tutto ciò fu prima che Adamo peccasse.

In questo sistema si ammette il Dogma dei moderni Cabbalisti, che suppone diversità di natura tra le anime degli Israeliti e dei non Israeliti. La Religione mosaica, secondo questo sistema, consiste essenzialmente in un contratto tra Dio ed il popolo israelitico, pel quale Dio si obbligò di far godere agli Israeliti gli effetti d'una Providenza straordinaria e sovrannaturale, e questi furono obbligati d'osservare leggi sovran-

x Ved. l'opera del Sig.r I. S. Reggio intitolata la Religione e la Filosofia (pag. 162)

naturali, vale a dire al di là della Morale e della Religione naturale; e la credenza di questo contratto è riguardata in questo sistema dogma fondamentale ed unico della nostra Religione. Wessely scrisse eziandio una Dissertazione intitolata Chikkur Din (חקור דין) intorno all' inferno ed al paradiso, ossia ai premj ed alle pene spirituali.

Il medico Marco Gumpel, detto eziandio Löwisohn, Professore in Upsal, pubblicò a Londra nel 1771 il suo Trattato della Religione e della Sapienza (מחקר התורה והחכמה), in cui eccitò i suoi confratelli alla coltura dei buoni studj, ed a quello ancora della purità della lingua ebraica (vedi Biccurè aittim 5582 pag. 122–125.); pubblicò in inglese un libro sullo spirito della Religione (רוח הדת), e nel 1792 pubblicò il Jessod attorà (יסוד התורה), dove tratta dei dogmi tutti, cui tutti fa derivare da quello dell' esistenza di Dio. Egli fa sano uso della filosofia moderna. Scrisse anche un Comento all' Ecclesiaste, intitolato Tochachad meghillà (תוכחת מְגִלָּה). Ulteriori notizie intorno a quest' autore vedi in De-Rossi, Diz. degli autori ebrei, Art. Gumpel.

Trattati elementari dogmatici pubblicarono il Rabbino di Venezia Simon Calimani (Esame . . . . . .) in italiano; il Ben Zeev (Jessodè addad יסודי הדת) in ebraico e tedesco; Il Rabbino Salvador Segrè (Emunad israel אמונת ישראל עברית, inedito) in ebraico; il Rabbino Anania Cohen (Keilè Emuna כלי אמונה דפוס, Reggio 1809) in ebraico; ed il Sig.r Herz Homberg, autore dell' Imrè Scefer (אמרי שפר) ebraico e tedesco, e del Bnè Zion (בני ציון) e Ben Jakkir (בן יקיר) in tedesco.

Il Sig.r Marco Friedenthal (יסוד הדת מרדכי פרידענטהאל) di Breslavia, ricco dotto e zelante Israelita, pubblicò nella sua patria nel 1822. 1823. 1826. la voluminosa sua opera Jessod addad (יסוד הדת), opera interessante e piena di sane e pie dottrine: gran peccato però che sia scritta con poco ordine. Nel 1831 il Friedenthal pubblicò un compendio dell' opera sua (קיצור יסוד הדת).

Il Dottissimo Sig.r Isacco S. Reggio di Gorizia pubblicò a Vienna nel 1818 una dissertaz.ne ~~sulla Relig.ne e Filosofia~~ (התורה והפילוסופיא)# in cui seppe con egual coraggio opporsi agli antichi religiosi pregiudizj ed agl' irrompenti errori dei sè-dicenti illuminati del nostro secolo, dei quali possono in quest' opera di ricchissima erudizione riscontrarsi gli scritti e le opinioni.

\# in difesa della divinità della mosaica Legge; e nel 1827 un Trattato sulla Relig.ne e la Filosofia (התורה והפילוסופיא)

Giuda Mises di Lemberg, autore del Techunad arabbanim (תכונת הרבנים), pubblicò a Vienna nel 1828, il suo Kinad aemed (קנאת האמת), opera commendevole, se l' autore nel combattere il fanatismo e la superstizione regnanti pur troppo tra gl' Israeliti della Polonia e della Russia, rispettata avesse la pura mosaica Religione, e non avesse confuso le Leggi cerimoniali da Dio stesso comandate, colla farragine di pratiche ed usi (מנהגים) ultimamente da uomini, e talvolta superstiziosi, introdotti.

Aron Chorinez, già da trenta e più anni Rabbino d' Arad in Ungheria, pubblicò a Praga nel 1803 il suo אמרי אמת, in cui uno per uno spiega e difende i 13 articoli di fede del Maimonide. Questo scritto anzichè peccare per mal intesa filosofia, pecca piuttosto di arguzie e di stiracchiate interpretazioni, secondo il vecchio gusto rabbinico. L' autore ha il merito d' essere (per quanto sembra) il primo che avanzasse essere lo scopo delle Leggi cerimoniali il condurci alla virtù, col mantener viva in noi l' idea di Dio rimuneratore; verità ch' egli mette in bella luce, e dalla quale trae la più conseguenza, che a quelle cerimonie che sono in oggi d' impossibile esecuzione devonsi da noi sostituire delle altre

analoghe, tendenti al medesimo scopo. Ecco le sue espressioni (foglio 38. a.):

כי אם יחשב אָדָם לו בעיון המושכל, נקל לו לפול בבור שחת לפרוק מעליו עול מצות בכללו, (ויאמר די בעיון המושכלות הזו, והיא דעה בטלה, כי תקון הגוף לא יושג רק בעשיית המצות מעש', ומי זה הא' אשר יוכל להתפאר שגם זולת הגבלת עבודת הגוף במעשי המצוה, אשר היא תעוררנו לחשוב בעיון השכל על מעשהו ומי הַמְצַוֶּה אותו, שלא יִקָּחֶה בחשק מין רב ולא יעלה על לבו כלל להשכיל כי המלך הגדול ממה"מ הקב"ה עומד עליו ורואה במעשיו? הלא ידענו כי עקוב לב האנוש בשרירות לבו לספות הרוה את נפשו הנמלא והמתאוה, ולולא המצות והאזהרות התלויות בפועל, ילך אחרי תכונת נפשו, וכל מושכליו לא יועילו לו ולא ישמרוהו משלא יקבעו מדות פחותות ותכונות רעות, עד אשר יורגל בהן ושבו אליו לטבע, אשר כמעט שוב לא יהיה בידו לעזוב דרכו המקולקל, הלא אז גם כי יגיה עליו אור שכלו לראות בהקאות והמושכלים אשר קנה כי לא טוב עשה, ויתחזק הוא כנגדו שלא לראות חובה לעצמו, ויבקש חשבונות רבים למען יהיה צדיק בעיניו ויאמר חשך לאור ואור לחשך, עד שיאמר נבל בלבו אין אלהים, כי על דרך הרע הזה בעוה"ר יצאו לתרבות רעה, כמה נערים ופתאים בלא דעת ובלא תבונה נוקלו, על ידי שלא היה כח בידם לנהגם עצמם בתאוות אשר היה בידם למלאות משאלות פתיותם, ואחרי שאנו בדבר נשגב מאד כה יתר, כי פרקו עול המצות וכחשו בתורתו, ברוך הבוחר בעמו ישראל להיות ממלכת כהנים כאשר אמרנו בחבור שי', ונתן לנו תורת חסד ואמת להגדיל כל מעשינו בשבתנו בביתנו ובלכתנו בדרך, עד שבכל מנהגינו יצא לזכרון נגד עינינו שנתחזק על כחות השבעות ולהכניס במסורת הברית, ואולי זאת היתה כוונת חז"ל באמרם זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, להורות כי הזכירה והוא המושכל הקנוי לנו מעניין השבת שהוא עקר חדוש העולם, הנזכר בדברות ראשונות, ושמור הוא האזהרה ממניעת המלאכה אשר תלוי בידיעת מצרים, כי עד שהוציאנו ממצרים קנה אותנו להיות עבדיו ביחוד שומרי מצותיו, שני אלה בדבור אחד כלולים, והפורק מעליו עול מצות שמור, סופו שום במושכל מצות זכור יכחש, ויאמר לא הוא, והנסיון בעוה"ר יעיד על זה. אשר על כן שומר נפשו ישכיל להכין לו קיום עניין ועבודה אף לאותן המצות שנעלמו ממנו טעמיהן, ושיהיה העניין הוא תמורתם, והחסד האלהי לא ימנע טוב להולכים בתמים, ואם אנחנו בעת שוכנים בארץ לא לנו, ומקיימים מצות תורתו וזה שאפשר לעשות בפועל, ומשתדלים בעיון במצות שאינם עתה לעשותם בפועל לקיימם בעיון והשכל בהם להשלמת נפשנו, ומה שאין בידנו לעשות תמורתם דבר מה דומה משמש בתכונת המצוה, למען תעשה הפעולה רושם חזק להקנות לנפש קנין אֲמִתִּי, דוגמת הרופא הבקי שאינו מונע הסם שידוע לו מסגולתו היותו מרפא לחולי ידוע ומשתדל לבקש תמורתו דבר אחר אשר לו עניין דומה בסגולתו לסגולת הסם ההוא, וכמו שאמרו ז"ל תפלות נגד תמידין, ורב ששת אמר בזמן שבה"מ קיים אדם מקריב קרבן, ועתה יהי רצון שיהיה מיעוט חלבי ודמי כמקום קרבן, על דרך הזה כל התודה בידנו, ולא נפל מאומה מכל הטוב אשר דִּבֶּר ה' לעמו. ....

Nel foglio susseguente così si esprime: ודע שזה שאמרו בנדה ס"א אמר ר' מצות בטלות לעתיד לבא, ממקומו הוא מוכרע שמדבר בעולם הנשמות לאחר תחית המתים, כדדרשו אם במתים חפשי כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות, אבל כל זמן שיתמיד העולם ויהיו נמצאים אנשים מין האדם בעולם דברי התורה הזאת לא ימושו מפינו, כאשר הבטיחנו הוא ית', וכה אמר ה' (ירמיה ל"א) נותן שמש לאור יומם חקות ירח וכוכבים לאור לילה רוגע הים ויהמו גליו ה' צבאות שמו, אם ימושו החקים האלה מלפני נאם ה' גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים, והנה אם יהיו זרע ישראל גוי לפניו, שהוא המורה שהיו הם מובדלים מכל העמים עד שיקנו בשם עם לבדד, הלא בהכרח יהיו להם חקים ומשפטים מבדילים אותם מיתר העמים.

E più abbasso (36.b.) וכבר ידעת כי הבדלת גוי מקרב גוי לא תוכר ואין לה מציאות רק בהבדלת חקיו ומנהגיו מיתר העמים, ובפרט לגוי מפוזר ומפורד הנה והנה.

Ma oh come quest'autore ha nel corso degli anni cangiato sentimenti! Nel 1826 pubblicò a Praga l'opuscolo Iggheret Elassaf (אגרת אֱלְאָסָף), in parte ebraico ed in parte tedesco. Nella parte ebraica introducendo a parlare un Rabbino africano, sostiene che la irriverenza tra noi troppo comune nei Tempj d'orazione proviene dal costume d'entrarvi colla testa coperta (contro l'uso europeo di scoprirsi il capo in segno di rispetto); e quindi, dopo aver provato dal Talmude e dai Ritualisti la cosa non essere un rito religioso, ma un costume portato dall'Asia

insiste perchè s'introduca l'uso di pregare a capo scoperto. —
Ma nella parte tedesca egli va assai più oltre. In essa egli sostiene, che non solo le istituzioni rabbiniche, stabilite anche da un antico Sinedrio, possono, a seconda delle circostanze, da un Sinodo abolirsi del tutto e distruggersi; ma che le stesse leggi cerimoniali contenute nel Pentateuco, e non relative al soggiorno in Palestina (מצוה התלויה בארץ), ma obbliganti l'individuo di qualunque tempo e luogo (חובת הגוף), possono da un Sinodo non assolutamente ed a perpetuità, ma sospensivam.te modificarsi, alterarsi, o abrogarsi ancora. Egli appoggia la sua tesi 1. sui testi (Deut. 17.): Ti porterai appo i sacerdoti leviti ed appo il giudice che sarà a quei tempi .... e farai giusta l'insegnamento che ti daranno ec. ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם וגו' ועשית על פי התורה אשר יורוך וגו'
sopprimendo malignamente il versetto 8 (כי יפלא ממך דבר וגו') il quale mostra ad evidenza, trattarsi qui di decisione di casi dubbj, non mai d'alterazione o abrogazione di leggi chiaramente espresse: 2. sulla sentenza talmudica (Rosch hascianà fol. 25.): Gedeone nel suo secolo è uguale a Mosè nel suo secolo (ירובעל בדורו כמשה בדורו), e su quella del Sifrè: anche se (i giudici del sinedrio) ti volessero far credere la destra esser sinistra, e viceversa, devi ubbidir loro, (אפילו מראין בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם) sentenze le quali, egualmente che i succitati sacri testi, non riferisconsi che ai casi dubbj. L'autore sopprime la solenne sentenza talmudica (Horajod fol. 4.) che il Sinedrio stesso non deve essere ascoltato, quando si opponesse a ciò che è nella sacra Legge così chiaramente espresso, da non essere controverso nemmeno dai Sadducei (הורו ב"ד לעקור גוף מצוה ... בדבר שאין הצדוקין מודין בו חייבין, בדבר שהצדוקין מודין בו פטורין, מאי טעמא, זיל קרי בי רב הוא)
3. sulla sospensione della circoncisione durante i 40 anni che gl'Israeliti errarono nel deserto; senz'avvertire che quella vita errante opponeva all'operazione della circoncisione una legale impossibilità, fondata sul pericolo della vita, e che quantunque gl'Israeliti siensi in varj luoghi lunga pezza trattenuti, essi non erano però mai certi di non aversi il giorno seguente a mettere in viaggio. 4. sulla sentenza di Rav Pappà (Jevamod fol. 72.) che non si deve circoncidere in una giornata nebulosa (יום המעונן); non avvertendo, che dietro il principio che ogni Legge ceder deve in faccia al pericolo della vita (tranne il caso del martirio), Rab. Pappà essendo d'opinione che il tempo nebuloso render potesse la circoncisione micidiale, poteva legalmente ordinarne l'effimera sospensione. 5. finalmente sulla decisione del Maimonide (Trattato Mamrim cap. 2.) che il Tribunale può far tacere la Legge, in via di momentanea (cioè, seguendo pel momento e per una volta sola l'esigenza delle circostanze) (אפילו דברי תורה יש לב"ד לעקור הוראת שעה), dando all'espressione Horaad sciaà significante una decisione per una volta sola, l'illimitato valore di non per sempre.
Dietro questi principj l'autore stabilisce che la riforma, l'abolizione o la sospensione delle pratiche e delle Leggi cerimoniali sarà legale ed obbligatoria, qualora sia decretata da un Sinodo di 23 Israeliti colti, di buona morale, e addottrinati senza pregiudizj nella sacra Scrittura.
In una Annotazione (pag. 47–55.) l'autore passa ad impugnare sulle tracce

di Mendelssohn l'autorità dei 13 articoli del Maimonide. Nella susseguente appendice intitolata Noch Etwas (pagg. 59-94) dopo una patetica rappresentaz.ne delle giornalmente crescente irreligione ed immoralità tra gl'Israeliti, cui egli attribuisce alla quantità di pregiudizj e di pesi, coi quali la nostra Religione fu deturpata e sopraccaricata, in guisa da divenirne alle persone, che sprovvedute d'una sana istruzione religiosa entrano nella civile società, insopportabile prima, indi incerta, e finalmente ridicola; l'Autore ritorna alla sua tesi, che le Leggi cerimoniali possono, anzi debbono, a norma dei costumi del paese, del clima, del grado di coltura, a norma in somma dei fisici e morali rapporti, venire alterate e cangiate; e che purchè l'uniformità sia conservata relativamente alle Leggi morali, non è male se le varie corporazioni d'Israeliti diversifichino le une dalle altre intorno alle religiose cerimonie. In ulteriore appoggio della sua opinione egli allega

1. le sentenze talmudiche (Temurà fol. 14.): E' meglio far tacere la Legge che permettere che la Legge vada in obblio (מוטב תעקר תורה ואל תשתכח תורה מישראל), e (Menachod fol. 96): Accade talora che il derogare alla Legge è consolidarla (פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה), senza considerare che le iperboli troppo essendo familiari ai Talmudisti, non conviene mai prendere ciecamente a rigore ogni loro proposizione generale (appunto come essi stessi c'insegnano: Non debbonsi trar conseguenze dalle proposizioni generali אין למדין מן הכללות), senza esaminare l'applicaz.ne ch'essi stessi ne hanno fatta. Senza questa precauz.ne quante orribili dottrine non avrebbero a ricavarsi da alcune talmudiche proposiz.ni tali che queste: I non Israeliti non chiamansi uomini (אין עובדי כוכבים קרויים אדם), un plebeo irreligioso, è lecito sventrarlo come si farebbe d'un pesce (עם הארץ מותר לקורעו כדג)? Ora la sentenza che insegna esser meglio far tacere la Legge che permettere che la Legge cada in obblio, non trovasi dai Talmudisti applicata, fuorchè rapporto al leggere i Comentarii della Scrittura, o piuttosto allo scrivere e poi recitare dallo scritto i proprii sermoni (a) (כותבי אגדות), cose tutte che dagli antichi Rabbini (senz'alcun appoggio scritturale) ritenevansi illeciti a mettersi in iscritto; e l'altra che dice che il derogare alla Legge è talora consolidarla è desunta dall'atto di Mosè che ruppe le tavole dell'alleanza, e può ben servir di norma (giusta la sopraccitata decisione del Maimonide) pei casi straordinarii esigenti qualche straordinaria misura pel momento (הוראת שעה), non però per la sospensione illimitata d'una qualunque Legge Div.

2. La sentenza di Rabban Simeone figlio di Gamaliele il quale dice (Jevamod 90 e Ghittin 33.): Il marito non può nè dichiararlo nullo, nè aggiungervi altre condizioni; perocchè altrimenti a che gioverebbe l'autorità del Tribunale? (אינו יכול לא לבטלו ולא להוסיף על תנאו שאם כן מה כח ב"ד יפה) Vale a dire che Rabban Gamaliel, Capo del Sinedrio, avendo saggiamente proibito di rivocare e dichiarare nullo un libello di ripudio dopo spedito alla moglie, il figlio Rabban Simeone, Capo anch'esso di Sinedrio, decise che, dopo spedito esso libello, il marito non potesse, nè rivocarlo, nè alterarne le condizioni (ove ve ne fossero), e che ove uno, ribelle a questa Legge, volesse, dopo averlo spedito, annullarlo, la sua rivocazione avesse non dovesse al-

---

a) Questa seconda spiegazione è più analoga al contesto talmudico, che dice: „Può essere che una cosa nuova possa udirvisi, come appunto R. Jochanan e R. Simeone figlio di Lakisch guardavano nel libro d'Agadà il giorno di Sabbato;" dal che apparisce che si trattava di nuove composizioni, e si sa d'altra parte che nel g.no di Sabbato si soleva predicare al popolo.

cuna validità. Con questa buona fede il nostro Autore scrive (pag. 81): „Rabbi „Simon figlio di Gamliel ha accordato ai Rabbini rapporto al divorzio, un potere „diametralmente opposto alle sante leggi del matrimonio" ognun sel vegga. Le sante leggi del matrimonio danno forse diritto al marito di prendersi crudel giuoco della moglie mettendola nello stesso tempo e non mettendola in libertà? – Mentre tutt'al contrario la decisione di Rabbi Simeone tende a render più rari i divorzj in quanto che il marito userà senza dubbio più circospezione e lentezza innanzi di rilasciare un libello, il quale dopo rilasciato non gli sarà più permesso di revocare.

3. l'abolizione dei moderni Rabbini decretata del matrimonio di Levirato (יבום). Qui è da notarsi 1. che la sacra Legge non comanda positivamente questo matrimonio, avendo appunto ordinata la cerimonia dello scalzamento (חליצה) pel caso che il cognato ricusi di sposare la cognata; 2. che l'Autore vuol questa volta troppo arrogare all'autorità dei moderni Rabbini (da lui nel resto spietatamente malmenati), per inferire da una loro forse illegale decisione la permissione d'abrogare le Leggi di Dio; e 3. che questa pretesa istituzione dei Rabbini è fittizia e immaginaria, mentre il Caro stesso (Even haezer S. 165.) scrive: Il matrimonio di Levirato deve preferirsi alla cerimonia dello scalzamento (מצות יבום קודמת למצות חליצה), e l'Isralef soltanto aggiunge, che secondo taluni il matrimonio di Levirato deve vietarsi nel caso che il cognato sia già maritato, ovvero che i contraenti unisconsi in matrimonio per tutt'altro motivo che per adempiere ad una Legge religiosa, ovvero che non vi sia il consenso della donna.
(עיין רקם ב' לי [illegible] בכופין אותו עד שיחלוץ, וע"ש [illegible] אם אינם מכוונים לשם מצוה והיא
אינה רוצה להתייבם, כופין אותו לחלוץ)

Passa l'autore ad impugnare l'infallibilità del Talmude in generale, ed in particolare la massima talmudica: un Tribunale non può abrogare le decisioni d'altro Tribunale, a meno ch'esso non lo superi in sapere ed in numero (אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין); indi sostiene che quand'anche i varj Sinodi provinciali dovessero intorno alle Leggi cerimoniali grandemente nelle loro decisioni l'uno dall'altro discrepare, tuttavia tutti egualmente tendendo al bene universale, devono riguardarsi tutti ~~insegnanti~~ la parola di Dio (אלו ואלו דברי אלהים חיים). L'autore finisce col suggerire che dagl'Israeliti di ciaschedun Regno, o Provincia, si supplichi il Governo, di permettere la convocaz.ne d'un Sinodo, e la creazione d'un fondo di Religione, da formarsi con una tassa da imporsi sopra ogni eredità al di là di mille fiorini; fondo di cui l'amministraz.ne dovesse affidarsi ad un Concistoro nominato dal Sinodo, e da impiegarsi 1. nello stipendio del Concistoro medesimo, composto di un Nassì, 4 Assessori (due ecclesiastici e due secolari), ed un Secretario; 2. nell'erezione e mantenimento d'una Scuola d'istruzione, e d'un Rabbino approvato dal Concistoro; 3. a sostenere la gioventù indigente dedicantesi all'utile attività, e specialmente all'agricoltura; 4. in premj per quelli che si distinguessero nelle Scienze, o nelle arti.

Finalmente nel 1831 pubblicò in Praga il Zir neeman (ציר נאמן) ossia der treue Bothe (Nunzio fedele), scritto parte in ebraico, e parte in tedesco. La parte ebraica contien prima una corrispondenza (3 lettere) tra l'autore ed il Sig.r Reggio, il quale nell'opera la ~~Legge~~ Religione e la Filosofia (pag. 153.) aveva notato in alcune sue espressioni una contraddiz.ne, e (pag. 168. 169.) l'aveva confuso tra quei recenti scrittori, i quali pretendono le Leggi cerimoniali non essere più (cangiate le circostanze de' tempi mosaici) obbligatorie. L'autore sostiene non dover essere confuso con quegli scrittori, in quanto che egli ha espressamente

limitata ai Sinodi l'autorità di sospendere esse Leggi cerimoniali: quasi che la loro obbligaz.ne divina non fosse già distrutta, tosto che si ammetta che possano da un Sinodo venir legalmente, per un tempo indeterminato, sospese.

A questa corrispondenza succede (pag. 36–58.) la conferma della tesi della sospendibilità delle Leggi cerimoniali, contro un opuscolo intitolato Enè haddaad ([illegible]), uscito contro l'Iggheret Elassaf. Il Chorinea, con una Logica sofistica, si vale a dritto e a rovescio di varj passi del Talmud e dei Ritualisti, per appoggiare un principio, che del Talmud e dei libri tutti rituali distrugge le fondamenta. Infatti, a che tante discussioni intorno ai più minuti dettagli delle Leggi cerimoniali, se ogni Sinodo può modificarle, alterarle, e sospenderle a sua posta? Questa Logica non è dissimile da quella d'alcuni dotti dei secoli scorsi, che volevano trovare i dogmi del Cristianesimo nel Talmud, nei Midrasim, e nei libri cabbalistici.

L'autore chiude queste Vindice con una sofistica applicaz.ne degli ultimi testi del Profeta Malachi: Rammentate la Legge di Mosè mio servo cui in Orebbo comandai per tutto Israel statuti e leggi, (con che si vuol che alluda non già al complesso delle Leggi mosaiche, ma alla supposta Legge, che autorizza i Sinodi a sospendere le Leggi di Dio), Ecco io sono per mandarvi il profeta Elia (e ciò si vuol che significhi un Sinodo che faccia tacere le Leggi, seguendo l'esempio d'Elia che sacrificò sul monte Carmelo).

A queste Vindice susseguono altre otto pagine, tendenti all'abolizione dei Piutim, ossia inni sacri che sogliansi recitare nei giorni festivi, ed a quella del Col nidrè che si recita la sera del gran digiuno; alla permissione di mandare il libello del ripudio per la posta; ed a nuovamente appoggiare la sospendibilità delle Leggi mosaiche, traendo argomento dalle facilitaz.ni fatte dai Rabbini rapporto al provare la morte d'un marito, per permettere alla moglie di rimaritarsi; senza considerare che ove il sacro Testo esige la concorrenza di due testimonj, non parla che d'accuse criminali (Deut. 17.6. e 19.15.).

Nella parte tedesca l'autore finge (a) che certo Giacob Bentuga gli diriga due quesiti. Il primo è concepito nei termini seguenti: „Il sommamente necessario trasportamento „della festa del giorno di riposo dal Sabbato al domenica è egli permissibile anche secondo „i principj della Relig.ne?" Il secondo non è veramente un quesito ma una dissertazione tendente a provare la necessità e l'utilità d'istituire il culto pubblico nella lingua del paese. L'opuscolo verte tutto intorno al primo argomento; intorno al secondo l'autore si rapporta ad altri suoi scritti.

L'interrogante impiega nove pagine in sostenere la risposta affermativa della prima questione. L'autore nella sua risposta di 40 pagine, incomincia dall'esporre

---

a) Che la cosa sia così, e che il quesito sia opera dell'autore medesimo, risulta ad evidenza da ciò che il supposto Bentuga nella replica che fa alla risposta dell'autore dice che la risposta gli arrivò tardi e stampata, aggiungendo che si prende la libertà di presentargli una nota d'alcuni errori ed omissioni di copista in essa incorse, tra le quali l'omissione d'una proposizione intera (pag. 49. lin. 22.); omissione, di cui l'interrogante, a meno d'essere profeta, non avrebbe potuto accorgersi. Il Sig.r Bentuga avrebbe fatto assai bene a notare nella sua Errata: pag. 9. lin. 2. all'occidente, leggi: all'oriente, affinchè l'estensore del quesito non avesse ad apparire così ignorante, come dalla seguente proposiz.ne apparisce: „Se la festa del Sab.to sotto il meridiano di Sinai incomincia „venerdì sera alle sei, essa deve 15 gradi all'occidente da Sinai incominciare alle 5, e così avanti di 15 in 15 „gradi sempre un ora prima."

la sorpresa che tale quesito gli cagionò, aggiungendo poi, che non è già la novità della
proposiz.ne, che l'abbia sorpreso, ma il vedere che quest'oggetto sia stato toccato da un
connazionale, prima che sia convocato un Sinodo. Passa a biasimare la condotta degli
attuali Rabbini, loda la purità e nobiltà delle viste dell'interrogante, e dichiara che la
quistione potrebbe da un Sinodo esser trattata e risolta. Entrando in materia, dichiara che
la maniera, colla quale da noi si solennizza il Sabbato, con tante spinte proibizioni (o:1130),
è un positivo ostacolo, che non solamente esclude l'Israelita dal godimento dei pie=
ni diritti civili, ma gli rende anche in molte maniere difficile l'unica a lui aperta via
di sussistenza. — Ognuno vede come questo ragionare è insidioso. Le rabbiniche proibiz.ni
rendono pesante l'osservanza del Sabbato, è vero; ma vero non è che siano esse che im=
pediscono la plenaria fruizione dei diritti civili, e d'apprender le arti presso i maestri
non israeliti, ec. Queste cose sono impedite dal Sabbato, che Dio ci comandò.
Le rabbiniche proibiz.ni potrebbero essere abolite, e tuttavia l'Israelita non potrebbe
esercitare un mestiere manuale di Sabbato, senza contravvenire al Decalogo.
Dunque l'autore mostrando di parlare contro i divieti rabbinici, parla effetti=
vamente contro l'essenza del Sabbato, e vuol insinuarne l'abolizione, col trasportarlo. —
Indi seguita a dire, che le Leggi d'un Dio ottimo ed onnisciente devono avere per
iscopo la felicità universale e individuale d'ogni membro della nazione in tutti
i tempi e luoghi; e che la Palestina non è la sola vera Patria del veramente
pio Israelita. — Queste due proposiz.ni sono verissime. Il fedele Israelita
ama di cuore la patria, dove il cielo l'ha fatto nascere, e la difende col sacrificio
della vita nel giorno di Sabbato egualmente che in ogni altro giorno. Le Leggi
di Dio fanno e faranno sempre la felicità di chiunque è loro fedele; ed il pio Israelita
sarà sempremai più felice e realmente beato, senza occupare eccelse cariche, e
senza vivere negli agi, d'un altro che all'interesse ed all'ambiz.ne venda
la Religione paterna: e la società e lo Stato saranno felici e tranquilli, ove i
cittadini credano i divini comandi inalterabilmente obbligatorj; e la prosperità
dello Stato dovrà vacillare, tosto che sia ammesso che le Leggi di Dio possano
cedere innanzi all'interesse ed all'ambizione. Se le Leggi della Morale
non hanno, almeno presso la più gran parte degli uomini, stretta obbligaz.ne
e vera sanzione, se non da Dio e dal suo rivelato volere; come potranno
esse ritenersi inalterabili, e superiori ad ogni mondano interesse, qualora altre Leggi
di Dio ritengansi subordinate alle esigenze delle vive passioni, e dei men puri ai vili bisogni? —
Fingendo che il sacro dovere d'amare la Patria non fosse abbastanza conosciuto
ed ammesso dagl'Israeliti, l'autore trascrive da un suo inedito Catechismo, intito=
lato Hillel, il Cap. 13., che tratta del Dogma della futura venuta del Messia,
dove egli stabilisce che la futura riunione degl'Israeliti non deve già
intendersi alla lettera, ma moralmente, vale a dire che dopo che mediante
il divino soccorso sorgerà in Palestina uno Stato indipendente d'Israeliti, e che
sarà in Gerus.mme rialzato il Tempio, e ristabilito un Sinodo universale, sotto la
presidenza d'un Sommo Pontefice, gli altri Israeliti, che resteranno nei varj
lontani paesi, saranno riuniti, relativamente alla loro costituz.ne religiosa e
cerimoniale, sotto un capo, cioè sotto il Sinodo di Gerus.mme, dal quale riceveranno
le regole della loro condotta, in tutto ciò che alla Religione spetta, senz'atten=

tare alla politica e sociale costituzione del paese dove resteranno — I Profeti parlano troppo palpabilmente del ritorno reale e fisico degl' Israeliti in Palestina. Del resto, se alcuni ne resteranno nella loro antiche patrie, è certo, che secondo i precetti della Religione israelitica, essi dovranno conservarsi fedeli ed affezionati alla Patria dove abiteranno — Quindi passa l'autore a ripetere la propria massima; che le Leggi cerimoniali possono esser sospese, ma aggiunge che ciò non può aver luogo intorno ai dieci comandamenti. Egli pretende che questa distinzione si trovi espressamente spiegata da Dio stesso nei testi susseguenti al Decalogo nel Deuteronomio (Cap. 5. v. 26 – 28.) Il testo: Possano essi conservare perennemente questa disposizione d'animo a temermi ed osservare i miei precetti (מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי ולשמור את כל מצותי כל הימים) si riferisce, secondo l'autore, ai precetti del Decalogo; ed il testo: Tu poi rimanti presso di me; ed io ti comunicherò tutti i precetti, gli statuti e le leggi, che insegnerai loro, e vi eseguiranno nel paese ch'io son per dar loro a possedere (ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם ועשו בארץ אשר אנכי נתן להם לרשתה) si riferisce a tutte le altre Leggi cerimoniali. Quest' argomento non prova nulla 1. perchè proverebbe troppo, proverebbe cioè che le Leggi tutte fuori di quelle del Decalogo non dovessero osservarsi fuori della Palestina; ciocchè, secondo il Chorinèr medesimo, non è vero; avvegnachè altro è dire che possano da un Sinodo venir sospese, ed altro il dire che non siano obbligatorie che non debbansi osservare: 2. perchè è falsissimo che le parole: a temermi ed osservare i miei precetti perennemente alludano al Decalogo. Le parole: Possano essi conservare questa disposizione d'animo sono il seguito di queste altre: Ho udito quanto ti ha questo popolo parlato: essi hanno parlato bene; e queste parole: Quanto questo popolo ti ha parlato, riferisconsi alle antecedenti: Appressati tu, ed ascolta tutto ciò che l'Eterno nostro Dio dirà; e tu ci esporrai tutto ciò che l'Eterno nostro Dio ti dirà, e noi ascolteremo ed eseguiremo.

E' quindi patentissima cosa che gl' Israeliti si sono impegnati all'osservanza non del Decalogo, ma delle Leggi che Dio avrebbe loro ~~comandato~~ comunicate in avvenire per l'organo di Mosè; che fu questa buona disposizione che Dio mostrò di gradire; e ch'è a questa disposizione d'osservare le Leggi che Dio avrebbe loro imposte per l'organo di Mosè, che si riferiscono quelle parole: Possano essi conservare perennemente ec., e non alla volontà d'osservare il Decalogo in particolare.

L'autore chiude l'introduzione alla sua risposta, coll' osservare che l'antica superstizione e fanatismo producono nei moderni pseudo-illuminati l'incredulità e l'irreligione; che l'antimuro ([illegible]) che fortificar doveva il sacro Tempio della Religione, è caduto sopra di esso; che se i rottami non ne vengano disgombrati, quello deve restar sepolto sotto di essi: e che in una siffatta crisi è necessità e dovere sacrificare alcuni precetti non appartenenti all'essenziale esistenza dell'Intero, per salvare ciò da cui dipende il principio fondamentale — sempre confondendo le divine colle umane istituzioni — e finalmente ripete il passo del Maimonide (Mamrim, Cap. 2. D. 4.) di cui al suo solito abusa, confondendo la decisione pel momento (Hora ad Sciaà) colla sospensione per tempo illimitato.

Entrando in materia, l'autore asserisce che il precetto del Sabbato non può per sua natura esser legato nè a tempo nè a luogo; che il Sabbato dev'essere

sempremai festeggiato dagl' Israeliti nel giorno che Mosè ci additò come a ciò fissato da Dio Creatore; che ciò significano le parole: Come ti comandò l' Eterno tuo Dio aggiunte nel Deut. (5.12) al precetto: Osserva il giorno del Sabbato; che il Sabbato fu da Dio destinato a conservare gl' Israeliti, nella loro intera dispersione, qual unico, mediante l'essenziale della Religione, indivisibile popolo, Iddio avendo trascelto questo popolo per render note al mondo intero l'eterne verità, senza le quali l'uomo esser non può felice; che così suonano le divine parole (Esodo XXXI 16.17.): I figli d' Israel osserveranno il Sabbato, celebrando il Sabbato per tutte le generazioni, qual patto eterno: dell' alleanza reciprocamente contratta fra me ed i figli d' Israele esso sarà perpetuo segnale; e che quando gl' Israeliti viventi sotto governi cristiani adottassero invece del Sabbato la domenica, con egual diritto quelli che trovansi sotto i Musulmani adotterebbero il venerdì, e così il fondamento, sul quale è eretta l'eterna alleanza, verrebbe crollato.

L'autore ribatte in seguito l'obbiezione fatta dall' interrogante tratta da ciò, che non si danno due meridiani, i qual abbiano in egual tempo un qualunque giorno e notte di 24 ore; come pure l'altra tratta dal fatto che leggesi in Giosuè (10.13.) Il sole arrestossi in mezzo del cielo.

Volgendosi quindi ai punti di vista, dai quali l'interrogante è partito, dice che un Sinodo può e deve modificare la maniera del festeggiare il Sabbato, tanto in generale, quanto anche in via d'eccezione per individui in casi particolari, in guisa che, senza nuocere all' essenziale di questo precetto, tutti gl' assurdi pesanti aggravi vengano disgombrati.

Dichiara che l' Israelita addetto al servizio militare può e deve, secondo lo stesso Talmud, prestare il suo servizio anche nel giorno di Sabbato; ciocchè è verissimo.

L'autore passa a ripetere che sarebbe conveniente separare una porzione della Legge, per conservare l'intiero; e tra le cose d'abolirsi addita la proibizione d'andare in carozza di Sabbato, e lo scrivere in caratteri tedeschi — soffisticamente allegando l'autorità delle Note al Maimonide ([Hebrew]) dove è detto (Trattato Sefer Torà cap. 7.) che ~~secondo qualche Rabbino lo scrivere in certi caratteri imperfetti, detti [illegible], non sarebbe punibile come completa trasgressione~~ — e finalmente il 2.° di ogni due giorni festivi ([Hebrew]). L'autore finisce col caldamente esortare i più ragguardevoli e ricchi Israeliti ad assumere le spese necessarie per la convocaz.ne d'un Sinodo.

Seguono altre 28 pagine, contenenti una replica dell' interrogante, ed una nuova dichiarazione dell' autore. L'interrogante comincia dall' osservare, che quando pure tolti venissero tutti i divieti rabbinici, in guisa che da noi si potesse di Sabbato andare in carozza, scriver lettere — ~~ciocchè non fu mai un divieto rabbinico ([Hebrew]), ma fu sempre riguardato siccome Opera di prima classe ([Hebrew])~~ — intertenersi colla Musica, e col giuoco di carte, cucinare — ciocchè ~~è parimente Opera di prima classe~~ — o far cucinare le vivande, e finalmente comprare e vendere; tuttavia i nostri rapporti nella vita civile non ne verrebbero cangiati, rimanendoci sempre proibito l'esercizio delle arti e mestieri, e dell'agricoltura.

Sostiene quindi non essersi nessuna traccia, che il primo giorno di riposo sia stato fatto conoscere per divina rivelazione, il quale esattamente corrisponda

una scrittura imperfetta non è riguardata quale scrittura nemmeno relativamente alla proibizione di scrivere di Sabbato, ~~il [illegible]~~ ~~[illegible]~~

non fu mai un diretto rab.co ([Hebrew]) ma fu sempre riguardato siccome opera di 1a classe ([Hebrew])

al giorno in cui la creazione fu compiuta; aggiungendo, che la storia della Manna nella prova intorno a ciò. „ Posto che dalla rivelazione del Decalogo sono stati fissati sei giorni pel lavoro ed il 7.º pel riposo, fu conforme alla divina bontà di far discendere agl' Israeliti il celeste alimento nell'allora giorno di riposo. ..... E' da ritenersi con certezza che i sei giorni di lavoro incominciarono dopo la rivelaz.ne sul monte Sinai" —
Il Sig.r Bentuga, o piuttosto il Rabbino che nel suo pseso in prestito il nome, mostra di avere, secondo il costume di molti accolti Rabbini Ungari e Polacchi, poca famigliarità colla S. S. Primieramente la Manna ha segnalato il Sabbato non con discendere in esso giorno, ma col non discendere in esso. Ed in 2.º luogo la Manna ha contraddistinto il Sabbato, prima che questo venisse comandato nel Decalogo. La Manna scese per la prima volta nel deserto di Sin, dove gl' Israeliti entrarono ai 15 del secondo mese (Eso= do 16.1.). Da Sin passarono a Refidim (ibid. 17.1.), e nel mese terzo entrarono nel Deserto di Sinai (ibid. 19.1.2.), ove ricevettero il Decalogo. Il primo Sabbato fu quindi determinato da Dio, non già dal popolo, il quale allora nulla sapeva del Sabbato.
Che poi il giorno del Sabbato corrisponda, o no, al 7.º giorno della creazione, noi nol sappiamo, nè a noi cale di saperlo. Basta a noi di sapere, che il primo Sabbato fu da Dio stesso determinato e a noi additato, mediante il miracolo della Manna. — Seguita una lunga diceria intorno al Ca= lendario, ed allo stabilimento delle feste, pretendendo che la massima talmudica che insegna le feste dipendere dalla determinazione dei Si= nedrii quand'anche questi andassero errati nei loro calcoli ec. (אתם אפילו (שוגגין אפי' מזידין, אפילו מוטעין si estenda anche al Sabbato; mentre i Talmudisti (Berachod fol. 49.) espressamente distinguono in ciò appunto il Sabbato dalle altre feste, facendo alla formola delle preci: Benedetto sii tu, eterno Dio, Santificatore d' Israel e dei tempi solenni; Santificatore d' Israel e dei Capo-mesi; la glossa seguente: Santificatore d' Israel i quali consacrano i giorni festivi ed i Capo-mesi מקדש ישראל וראשי חדשים 'כו, ישראל דקדשינהו לר"ח , e non facendo una si= mile interpretazione intorno alla formola: Santificatore del Sabbato d'Israel e dei tempi festivi, a cagione che, come osserva il Commentatore classico: Qui non si può interpretare Santificatore d' Israel, i quali consacrano il Sabbato e le feste, poichè le feste bensì dipendono dal Sinedrio, il quale consacra i Capo-mesi; ma il Sabbato e' sacro da sè (הכא ליכא למימר מקדש ישראל דקדשינהו לשבת, דשבת מקדשא וקיימא, דלאו בישראל תלויין בבית דין לקבוע חדשים על פי הראיה, אבל שבת קדשא וקיימא)
Segue in 12 pagine la dichiarazione dell' Autore, intorno alla sin qui esposta replica dell' interrogante. Lungi dal fare il menomo cenno della falsità degli argo= menti del Sig.r Bentuga, l'Autore incomincia dall' esporre gli obbietti che fatti vengono contro l'ammissione degli Ebrei a tutti i diritti civili, adducendo le parole dell'ammiraglio Verhuel pronunziate nella camera dei Pari al 1.º Febbrajo 1830, cioè che 1. la loro Religione è interamente locale, limitata alla sola Palestina; e il dogma del Messia impedisce loro di riconoscere ed amare un'altra Patria; e 2. le rigide leggi dei cibi puri e impuri, e per=

ticolarmente la stretta osservanza della festa del Sabbato gl'impediscono di servire nelle armate cristiane. L'autore prova la nullità di queste obbiezioni coll'autorità del Sinedrio di Parigi. Ma l'autore a ciò non si limita. Malignando sulle intenzioni del medesimo Sinedrio, da ciò ch'esso esorta gl'Israeliti a comprare dei beni stabili, qual mezzo di attaccarsi più fermamente alla Patria, ed a rinunziare a quegl'impieghi che rendono gli uomini odiosi, e spregevoli agli occhi dei loro concittadini, egli vuol dedurre, essere stato sentimento del Sinedrio, le leggi del Sabbato e dei cibi non essere obbligatorie per gl'individui addetti ai mestieri ed all'agricoltura, egualmente che non lo sono per quelli addetti al servizio militare.

Indi rivolto all'Interrogante, dice: „Sebbene nella massima io non abbia nulla d'essenziale ad opporre, non credo tuttavia, che sia lecito un arbitrario trasportamento del Sabbato, senza la riunione d'un Sinodo legale."

Ma una pagina più in là l'agnello si smaschera, e si mostra il cruento lupo. Egli dice che due sole vie vi sono per operare il nostro miglioramento; un congregazione di Dotti, o saggi decreti dei Governi. La convocazione d'un Sinodo, egli seguita è ineseguibile: è poco da sperare da questo lato. Rimane dunque la podestà secolare: „Gli umani Governi essendo da Dio collocati per promuo-
„vere tra gli uomini la felicità, essi hanno non solamente la facoltà, ma il
„dovere di combattere con tutti i mezzi, che sono a loro disposizione quegl'usi, ed
„anche quelle dottrine, che col lasso del tempo, per umana debolezza, si sono intro-
„dotte a svantaggio della Società. Un ben ordinato Governo ~~non~~ si arroga podestà
„sulla credenza, sulla coscienza; esso veglia soltanto sul fare o non fare degl'indivi-
„dui, per dirigerli al bene universale. Se la produzione del suolo forma la forza del-
„lo Stato, questo ha incontrastabilmente il diritto di negare il possedere beni stabili a
„colui che in coscienza si crede obbligato a ~~trovare~~ lavorare invece di sei, in que' tali
„giorni della settimana". Quindi i due maccennati mezzi insieme amalgaman-
„do, così si esprime: „Se dunque il Governo decreta un Sinodo, coll'incombenza
„di mettergli innanzi gli abusi da togliersi, ed i miglioramenti da introdursi
„e quindi i reali miglioramenti fa da questo Sinodo decretate, queste ordinazioni
„acquistano una doppia forza di legge: come obbligatorj per parte del legittimo Gove-
„rno; e qual sentenza d'una Congregazione, cui è impartita la facoltà di stabi-
„lire dei cangiamenti secondo i tempi". L'autore finisce coll'esortare caldamente quegl'Israeliti che hanno il bene d'avvicinare le Autorità, a riunire i loro sforzi, per impetrare che decretata venga la sin qui tante volte indicata Congregazione di Dotti e Notabili. In questa guisa questo Rabbino vorrebbe in questo secolo di tolleranza eccitare l'intolleranza, la violenza e la persecuzione, contro gl'Israeliti fedeli all'augusta paterna Religione. –

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Sezione prima

Verità che servono di base alla Religione

32 Le verità che servono di base alla Religione, verità dell'importanza la più grande per l'umana individuale e sociale felicità, sono da lunga stagione il soggetto d'eterne e complicatissime controversie. Questa lite, in cui si tratta dei destini del genere umano, e nella quale ogni uomo è parte, avvocato e giudice; questa lite, dico, fu, colle infinite dette arringhe pro e contra, siffattamente intralasciata ed offuscata, da sembrare a moltissimi inestricabile. In tal guisa il sì e il no divenendo problematici e possibili, alla certezza sottentra il dubbio, e lo scetticismo; e la Religione più non esiste.

33 Questa spaventevole complicazione d'interminabili quistioni è provenuta da ciò, che

1. non si è fatta distinzione dai dogmi che alla Religione servono di fondamento, e che debbon quindi esser provati, ai dogmi che la Religione insegna, e che quindi non richieggono prova, se non se di non essere assurdi; cosicchè, volendosi da una parte dimostrare ciò che non è dimostrabile, si è passato dall'altra, con più coraggio, e con qualche ombra di ragione, a negare ciò che non è negabile;

2. si è troppo accordato all'umana insaziabile curiosità spingendo le indagini là, ove i dati ci mancano; formandosi false idee della filosofia egualmente e della Religione, supponendo da un lato con eccesso d'orgoglio, che l'uomo, il quale del gran libro dell'Universo può leggere appena una piccola linea, giudicar possa del contenuto dell'intero volume, e dell'indole e dell'intenzione del suo Autore; e dall'altro, che lo scopo della Rivelazione dovesse o potesse essere quello di metterci a parte della scienza dell'Altissimo, e non piuttosto di farcene sapere quel pochissimo, che bastar può a renderci virtuosi, felici e beati: in tal guisa si sono sostenute delle tesi insostenibili, e si è data arma agli avversarii.

3. si è cercato di moltiplicare il numero degli argomenti, quasi che chi non si arrende ad una prova evidente e decisiva, arrendersi dovesse a prove numerose, benchè non tutte decisive: in tal maniera i nemici delle verità più incontense ed evidenti hanno potuto, impugnando degli argomenti solamente sottili ed ingegnosi, cantar vittoria, e la ragione ha potuto sembrare dal canto loro; e la mente de' leggitori, distratta nelle infinite e intralciate controversie relative ai varii argomenti addotti in prova, ha potuto perder di vista il soggetto principale, e trovare l'oscurità ne' soggetti per se stessi i più perspicui.

4. le quistioni si sono per lo più trattate dall'una parte e dall'altra piuttosto in profuso ed oratorio stile, che con istretti e stringenti raziocinj: in tal guisa i ragionamenti fatti pro e contra hanno potuto fare potente, ma non durevole effetto sulle menti de' lettori, gli uni e gli altri lasciando in esse la vaga reminiscenza di molte e lunghe declamazioni, anzichè scolpirvi pochi e sodi ed indelebili principj; ed in tal guisa i sostenitori del pro e del contra hanno potuto frequentemente divagare

fuori dell' argomento della quistione, e le controversie divenire sempre più intralciate, inestricabili ed interminabili.

34 Ad oggetto d'evitare questi 4. troppo funesti vizj di metodo, i capitoli di questa sezione
1. si limiteranno a provare quelle sole verità, senza l'ammissione delle quali la Religione non potrebbe essere ammessa; senza intraprendere di dimostrare ciò che alla Rivelazione appartiene d'insegnare, nè tampoco ciò che all'uomo appartiene d'ignorare, o intorno a cui avere non può più che probabilità;
2. faranno uso di pochi, ma scelti e sodi argomenti, appoggiati a fatti, anzichè ad ipotesi;
3. faranno uso di raziocinii il più possibilmente concisi e precisi.

Cap. I
Dell' esistenza di Dio

35 Il mirabilissimo magistero, che in tutti gli esseri organici (vegetabili, o animali) si manifesta, e più si manifesta, quanto più nello studio della natura si fanno progressi e scoperte, conduce, anzi costringe il comune buon senso a pensare che quegli esseri sono altrettante macchine formate con disegno, e che quell'organizzazione è l'opera d'una Intelligenza, d'una Mente. Questa mente è ciò che chiamiamo Dio.

36 Quest'argomento da alcuni detto fisico, da altri l'argomento delle cause finali; e che più propriamente direbbesi ~~teologico~~ teleologico, è, siccome il più vero, il più irrefragabile, anche il più antico tra gli argomenti addotti per l'esistenza di Dio. D'esso fece uso già Socrate (Senofonte, Detti memorabili, lib. 1. cap. 4.). Cicerone l'espose diffusamente, e coll'eloquenza a lui propria (de Natura Deorum, lib. 2.). Galeno i 17 suoi libri (de usu partium corporis humani) riguardava come altrettanti Inni in onore della divinità, ad essa più graditi delle ecatombe e degli incensi. Tra i moderni, quest'argomento fu con profondità insieme ad eleganza sviluppato ed esposto da Fontenelle. D'altro argomento non si vale Steward (Compendio di filosofia morale). Tra i nostri il grande Maimonide scrive (Morè, III. 13.): La maggiore, per chiunque si arrenda alla verità, tra le prove che il mondo sia creato (anzichè eterno), egli è il conoscersi dimostrativamente negli esseri naturali che ogni cosa in essi ha una particolar destinazione, e che la tal cosa, a cagion d'esempio, è al tale oggetto; ciocchè prova lo scopo d'una Mente; nè può concepirsi scopo, senza che le cose abbiano avuto un principio. הגדולה שבראיות על חדוש העולם למי שיודה על האמת הוא מה שיעמוד עליו המופת
בנמצאות הטבעיות כי לכל דבר מהם תכלית אחר וזה מפני זה, והיא ראיה על כוונת מכוין,
ולא יצוייר כוונה רק עם התחדשות. ודעהו.

37 L'argomento teleologico, per essere convenevolmente sviluppato, esigerebbe un intero trattato di Storia naturale, e specialmente d'Anatomia e di Fisiologia del corpo umano e di quello di tutti gli altri animali. Egli è in tutte queste Scienze un principio da Aristotele sino ad oggidì

universalmente ricevuto, e quasi assioma riguardato, che la Natura nulla opera a caso, e senza scopo; e questa prevenzione è quella stessa che ha guidati e tuttogiorno guida i filosofi alla ricerca, indi alla scoperta di molti e molti arcani in ogni ramo della Scienza naturale. Il celebre Harveo, a cagion d'esempio, dall' osservare la situazione delle valvole nelle vene delle varie parti del corpo, e dal presupporre che la Natura non le avrebbe distribuite senza scopo, fu guidato alla scoperta della circolazione del sangue. Ora, uno scopo senza una Mente, una Intelligenza, non è ella una cosa del tutto inconcepibile?.

38 Ma nell' infinita serie di combinazioni, a cui nell' infinità dei secoli gli atomi d'Epicuro e Lucrezio dovettero andar soggetti, è egli poi impossibile che avesse una volta luogo quella felice combinazione, per la quale i corpi ~~essendosi formati perfetti, hanno potuto~~ siensi formati tali da poter conservarsi e riprodursi, in guisa da costituire il mondo attuale? — No, è vero: ciò non può dirsi assolutamente impossibile, come non può dirsi assolutamente impossibile, che la vita sia tutta un sogno; che i novanta numeri del lotto escano dal primo all' ultimo in regolar progressione in 18 successive estrazioni, e così ripetutamente per più e più volte; o che una cassa di caratteri venga a riversarli in maniera di presentare dal primo all' ultimo i versi dell' Eneide. Queste cose sono tuttavia per ogni uomo di buon senso inammissibili, l'intimo sentimento ripugnandovi. Noi quindi non ci arresteremo ad esaminare se Kant abbia o no ragione di negare all' argomento teleologico, da lui chiamato fisico-teologico, la certezza apodittica, ossia dimostrativa; ma ci contenteremo di riconoscere con esso lui (a) che le cognizioni fisiche riducono la fede in un autore supremo ad un irresistibile convincimento; e che (b) la contemplazione delle meraviglie della natura ci porta irresistibilmente ad ammettere l'esistenza d'un autore infinitamente saggio del mondo.

39 La forza irresistibile dell' argomento teleologico si farà vieppiù manifesta, ove facciansi le seguenti considerazioni.

a) i principii ~~immanposti~~ indecomposti (ossigeno, idrogeno, carbonio ecc.), componenti le molecole organiche (animali o vegetabili) non giungono mai, nè per caso, nè per arte umana, ad unirsi siffattamente insieme, da formare una sola molecola organica; ~~dalla~~ ma, per combinarsi in guisa da costituire una di quelle molecole hanno assoluto bisogno della vitalità, cessata la quale le molecole cedono facilmente all'azione degli agenti esterni, e si decompongono (c), dando luogo a

---

a) Critica della ragione pura, Traduz.ne italiana, Pavia, 1822. Tomo VI. pag. 222.

b) ib. pag. 233.

c) „La diversità dei principii immediati dei vegetabili, ed in conseguenza degli stessi corpi vegetabili diversi, „in quanto alla loro composizione, dipende dalla sola diversa proporzione dei tre principii semplici „(idrogeno, carbonio, ossigeno); ma le attrazioni, da cui sono tenuti legati quei tre principii fra loro, „sono suscettibili di provare delle grandi e frequenti alternative di aumento e di decremento, allorchè „particolarmente è cessata la vita, ed in grazia soprattutto del calorico, dell' ossigeno, dell' acqua, e „d'altri simili agenti, i quali, penetrandoli, unendosi a loro, e sempre tendendo a segregarli o

nuovi prodotti. La vitalità non esiste senza l'organismo, l'organismo non esiste senza le molecole organiche, e le molecole organiche non esistono senza la vitalità. Qui non si tratta più d'una cassa di caratteri che riversandosi abbia a produrre l'Eneide; ma trattasi di metalli d'ogni sorta esistenti sotto ogni sorta di configurazione, i quali debbono tutti ad un medesimo istante aver presa la forma di caratteri da stampa, ed esser tutti in quell'istante medesimo collocati nell'ordine necessario a produrre quel Poema.

b) Ma se tutto ciò fu possibile, e l'incontro fortuito dei principii elementari della materia ha prodotti i primi animali ed i primi vegetabili, perchè mai non ne produce più? Epicuro rispondeva, che la Terra era allora giovine e vigorosa, e che in oggi, invecchiata, ha perduta la sua fecondità. Ma questa metafora è ella a proposito? L'incontro fortuito, per sua natura non soggetto a legge veruna, può egli mai perder della sua forza? O sono essi perduti gli atomi atti a formare gli animali? D'altra parte noi sappiamo, che la Terra ha in oggi presso a poco la stessa fecondità ch'essa aveva trenta secoli in addietro relativamente alla nutrizione delle piante che in essa vengono seminate o piantate, e degli animali che vengono generati. E di più, come saggiamente osserva Fontenelle, la Terra quando ha prodotti gli animali esser doveva nel medesimo stato, in cui è attualmente. Essa doveva avere erbe e piante per nutrirli, e sorgenti e fiumi per dissetarli, ed esser doveva circondata da un atmosfera respirabile: altrimenti gli animali non potevano conservarsi. La Terra era dunque allora tale ch'ell'è adesso: essa dovrebbe dunque produrre ancora dal suo seno degli uomini e degli elefanti esseri organici o almeno alcune parti, alcune fibre di esseri organici.

c) Suppongasi, che per una felicissima combinazione, mediante il fortuito incontro degli atomi, siasi formato un animale; e suppongasi ancora che siensi, per una doppiamente felice combinazione, formati un maschio ed una femmina della medesima specie. Suppongasi ancora, che, per consimili felicissime combinazioni, siensi formati un paio di quadrupedi, di uccelli, di pesci, d'insetti, un fiore, una pianta, un albero. Si concepirà bene, che in questa maniera la Terra ha potuto empirsi di piante e d'animali di natura del tutto diversa; ma non si concepirà mai, come il caso possa essere stato così sistematico da produrre cento forme d'animali tutte diverse, e tuttavia tutte quadrupede, e tutte aventi un'organizzazione analoga; e parimenti cento altre forme d'animali tutte diverse, e pur tutte volatili, aventi tutte un analogo organismo;

"isolati; rompono l'equilibrio, producono le fermentazioni, fanno cambiare diversamente quei "principii tra loro e con essi, ecc.
"Nei composti animali, finchè dura la vita, i 4 principii semplici (idrogeno, carbonio, azoto "ed ossigeno) sembrano uniti per mezzo di forze attrattive, bilanciate in modo che l'equili- "brio, sempre in pericolo di rompersi, e sempre disturbato da tante agenti esterni, non si rom- "pe, anzi si ristabilisce sempre con molta prontezza. La tendenza però dell'idrogeno e dell'azoto "a prendere la forma gasosa, e del carbonio, del solfo, del fosforo a sciogliersi nei due primi, o "separati od uniti, e a dosi variabilissime, fa che le sostanze animali sieno alterabilissime, e "facili a decomporsi, e che, cessata la vita, si alterino in fatto, e si decompongano prontamente ecc."
Gallini Nuovi elementi della Fisica del corpo umano, 1825. vol. 1. pag. 115-117.

e lo stesso dicasi di cento qualità di pesci, d'insetti, di vermi, di fiori, di piante e d'alberi. In somma, dato che il caso produr potesse un essere organico, esso, nell'infinità delle sue combinazioni, produr doveva molti esseri di natura del tutto diversa, tutti in diversa maniera perfetti, ed atti a conservarsi e a riprodursi: ma la natura invece ci presenta pochi generi d'organizzazione, distinti poi in moltiplici specie, tutte in poche cose diverse, ed in moltissime analoghe e consimili; a segno che, come osserva Virey (Storia dei costumi degli animali, Lezione 8.) tutti gli animali vertebrati (cioè l'uomo, tutti i mammiferi, gli uccelli, i rettili ed i pesci) sono composti all'interno sopra uno stesso modello. Qui si manifesta il sistema, la volontà, l'intelligenza; ed il caso cessa d'esser caso.

Il che il caso diventa del tutto impossibile, ove si pensi alla propagazione degli esseri organici. Prescindiamo dalla sistematica uniformità di quasi tutti gli animali ed i vegetabili, in quanto all'esser tutti forniti di due diversi sessi, o di organi sessuali diversi in uno stesso individuo, contenenti il germe da fecondarsi e l'umor fecondante, necessarj amendue alla riproduzione dell'individuo: prescindiamo, dico, da questa sorprendente uniformità, a motivo dei polipi, che sono del tutto privi di distinzione di sesso e d'organi sessuali, ed a motivo delle molte piante, le quali, benchè fornite dei due sessi, pure si riproducono senza alcuna fecondazione, col piantarne un ramo in terra. Egli è però certo non esservi alcuna specie d'esseri organici che per riprodursi abbia d'uopo di più di due individui; ed è egualmente certo, che nell'infinità delle possibili combinazioni doveva pur accadere che qualche specie si riproducesse all'accoppiamento di più di due individui.

40 Il sistema del fortuito incontro degli atomi sembrò agli stessi atei troppo assurdo; e molti tra essi, e tra gli antichi e più tra i moderni, credette opportuno di cangiare la voce <u>caso</u> nella voce necessità. Tutto ciò che è, dicono essi, è necessariamente; è per una eterna necessità, che sempre fu e sempre sarà: le leggi della natura sono eterne. Questi atei si chiamano naturalisti.

41 L'argomento teologico vale egualmente contro l'ipotesi della necessità. Dove si manifesta il disegno, la corrispondenza dei mezzi col fine è impossibile supporre necessità.

42 I rapporti matematici, anche verità necessarie, produrranno essi mai degli effetti ordinati ad un fine, senza una intelligenza, una mente, che di quei rapporti faccia industriosa applicazione?

43 Una essenzialissima circostanza viene, per ignoranza, o per mala fede, taciuta da coloro che pretendono i sistemi planetarj reggersi per leggi matematiche e necessarie. I movimenti dei pianeti sono necessarj d'una necessità ipotetica, non già assoluta: sono necessarj in seguito alle varie distanze in cui furono disposti (locchè determina il grado della forza centripeta), ed al variegato impulso di projezione che hanno da Dio ricevuto al momento della creazione, locchè determina il vario grado della forza centrifuga: queste distanze e questi impulsi potevano variare all'infinito, ed effettivamente sono stati da Dio in tante guise variati. Le orbite planetarie

dipendono dalla proporzione tra il moto di projezione e la forza di attrazione; ed i pianeti e le comete ubbidiscono necessariamente a queste due forze centrifuga e centripeta, il vario grado delle quali non ha in sè nulla di necessario, se non se ipoteticamente, vale a dire secondo ciò che al supremo Artefice è piaciuto di stabilire.

44 Il grande Newton in fine de' suoi Principii matematici della filosofia naturale così si esprime: „I pianeti e le comete perseverano nelle loro or„bite per le leggi della gravità, ma il regolare sito delle orbite non hanno „minimamente potuto primitivamente per queste leggi acquistarlo. I sei „pianeti principali girano intorno al Sole in circoli al Sole concentrici, colla „medesima direzione di moto, e sovra d'un piano quasi simile..... Tutti „questi movimenti regolari non provengono da cagioni meccaniche; perciocchè „le comete spaziano in orbite molto eccentriche.... Questo sistema grandioso „del Sole, dei pianeti, e delle comete, non ha potuto esser prodotto che mercè „la volontà ed il potere d'un Essere intelligente e potente" Così a' nostri giorni scrive M.r Bailly: „Devesi dunque pensare che la sola forza d'impulsione „primitiva, differente in intensità e direzione, ha determinata la forma „più o meno allungata delle orbite che descrivono gli astri, a quel modo che „urtando in diversi sensi, e con più o meno forza, una palla sospesa ad un „filo, le si dà ogni sorta di movimento, dal circolo perfetto fino alla linea „retta" Compendio d'astronomia, Enciclopedia portatile, Milano 1830, pag. 213.

45 Sembra effettivamente che Dio abbia voluto metter nella natura l'impronta della sua libera volontà, e prevenire il sospetto d'una cieca eterna necessità, costituendo, com'egli fece, una meravigliosa varietà nelle diverse parti della natura. Diverse in moltiplici generi e specie gli animali ed i vegetabili; e variò le grandezze, le distanze e le orbite dei pianeti e delle comete. Nulla è prova tanto manifesta e caratteristica dell'azione d'una Intelligenza, d'una Volontà, quanto la varietà nelle parti, unita alla sistematica analogia nel complesso.

46 Rimane il sistema di Spinosa, di cui può tacersi, essendone già state da Bayle, Condillac ed altri, e nell' Enciclopedia, art. Atheisme, poste in chiarissima luce la vanità e la cappziosità.

Cap. II.

Dell' unità di Dio

47 I mutui rapporti e la mirabile armonia, che evidentemente si appalesano nelle varie e più remote parti della natura, ci additano incontrastabilmente l'unità dell' Intelligenza, della Mente, della Volontà, che l'universo ed ogni singola sua parte ha costituito qual' è. L'organismo dell' occhio, a cagion d'esempio, è proporzionato alle leggi della luce, ed alla natura e distanza del Sole: senza quest' armonia, la visione non potrebbe aver luogo.

48 Ma l' unità di disegno non apparisce soltanto nelle parti del nostro sistema planetario, ma si mostra ben anche nell' infinito numero delle stelle fisse, che sono altrettanti soli, o centri d'altrettanti sistemi planetarii. E se le stelle fisse, dice Newton (ubi supra), sono centri d'altri consimili sistemi,

tutti con un simile disegno costruiti, saranno sotto il dominio d'Uno; specialmente ove si consideri che la luce delle stelle fisse è della medesima natura che quella del sole, e che i sistemi tutti mandano vicendevolmente luce su tutti.

Cap. III.

Dell' onnipotenza di Dio

49 L'onnipotenza di Dio, ossia la sua potenza assolutamente infinita su quanto esiste, abbracciante la potenza di creare dal nulla, e ridurre al nulla, si prova facilmente cogli argomenti metafisici. Però gli argomenti fisici ed appoggiati ai fatti; argomenti, ai quali i ragionamenti di questi Capitoli si limitano; bastano per condurci a riconoscere in Dio una potenza suprema, vale a dire superiore a tutte le forze della natura. Quindi, sebbene l'argomento teleologico non ci mostri in Dio che l'Architetto dell'universo, la sua azione però e la sua potenza non si debbono immaginare nè meccaniche, nè chimiche, ma superiori onninamente a qualunque azione meccanica o chimica; e la divina volontà deve anzi riconoscersi l'unica causa di tutte quante le leggi naturali.

50 Difatti l'attrazione o gravitazione newtoniana, proprietà da taluni supposta inerente ed essenziale alla materia, ed ad ogni parte di essa, non può veramente dirsi tale, dappoichè si sa che l'attrazione molecolare e le affinità chimiche non ubbidiscono alla legge del quadrato delle distanze. Se questa legge fosse inerente alle molecole della materia, queste non potrebbero in alcuna circostanza seguire leggi da essa diverse; e se esse tuttavia ciò fanno, ciò prova, che nè quella legge, nè queste, sono alla materia inerenti, ma che non sono tutte che l'effetto d'una suprema volontà.

51 Egualmente il fenomeno della vitalità dimostra come le affinità chimiche, ben lungi dall'essere inerenti alla materia, non sono che l'effetto della volontà della Suprema Intelligenza, autrice della organizzazione. La vitalità non esiste senza l'organismo, e l'organismo essendo evidentemente l'opera d'una Intelligenza, la vitalità è anch'essa l'opera della Suprema Intelligenza. Ora, noi vediamo (vedi la nota al 39), che i principii indecomposti componenti le molecole animali sembrano, finchè dura la vita, uniti per forze attrattive, bilanciate in modo, che l'equilibrio, sempre in pericolo di rompersi, non si rompe, anzi si ristabilisce sempre, con molta prontezza; e che cessata la vita, si decompongono prontamente, dando luogo a nuovi prodotti. E' dunque manifesto, che le attrazioni ed affinità chimiche ubbidiscono alla vitalità, la quale poi non è già l'opera della natura, ma della suprema Intelligenza.

52 I fatti provano egualmente, essere opera della suprema Intelligenza i fenomeni morali d'inclinazione ed amore, che osservansi negli individui del regno animale, e che potrebbero riguardarsi qual terzo genere d'attrazione. In tutte le specie d'animali, gl'individui dell'un sesso sono naturalmente portati ad amare e cercare gli individui della medesima specie, e di sesso diverso. Siffatta propensione, o diciamo attrazione, non procede dall'analogia delle forme; mentre questa è maggiore negli individui del

medesimo sesso, e tuttavia la propensione è tra questi assai men viva: essa non procede nemmeno da affinità chimiche, poichè queste non agiscono che a minime distanze, mentre quella agisce in tanta distanza, quanto si estende la vista; oltrechè viene eccitata anche da una imagine, da un ritratto, ed ezian: dio dalla sola imaginazione. Questa propensione non esiste fuori dell'organiz: zazione; quindi essa non può che l'opera di quell' Intelligenza, ch'è l'autrice d'ogni organizzazione. È quindi manifesto che la suprema Volontà domi: na ominamente anche sulla parte morale degli esseri animati (a); e che in somma l'azione di Dio non è paragonabile a quella d'alcun agente fisi: co, meccanico, chimico, o morale; e che tutte le forze, e le leggi tutte, fi: siche, meccaniche, chimiche e morali, non procedono che dalla sola volon: tà: Dio deve quindi dirsi onnipotente.

53 L'azione di Dio, superiore a tutte le leggi della natura, anzi autrice di esse tutte, è e sarà sempre per noi inconcepibile; come ciò e ci sarà sempre inconcepibile l'esistenza d'un Essere che non l'abbia da altri ricevuta; cosa che gli atei stessi sono necessitati di ammettere. Ma il Teista differisce dal: l'ateo in ciò, che l'ateo suppone esistente per sè, senz'opera altrui, una infinità di corpi organizzati, nei quali il disegno, l'intelligenza, e quindi la Mente d'un artefice, palmarmente si manifestano; mentre il Teista, mosso dal mirabile magistero che in essi corpi osserva, ammette, per non essere in guerra coll'intimo senso, che quei corpi, e quindi la natura tutta, abbian da una suprema sapientissima, onnipotente Intelligenza ricevuta l'esistenza; ed ammette poi esistente per sè, e senz'aver da altri ricevuta l'esistenza, questa suprema Intelligenza, nella quale, sebbene ne ignori l'essenza, e, per così dire, la natura, pure non riconosce alcuna traccia d'organizzazione, o composizione, che possa indurlo a credere essere anch'essa l'opera d'un altra Intelligenza.

Cap. IV.

Dei miracoli, e della Rivelazione

54 Dappoichè le leggi tutte della natura non sono per sè stesse necessarie, ma per la sola volontà di Dio, autore della natura, è evidente, che Dio può a suo piacere sospendere qualunque di esse leggi, e produr quindi un miracolo, ossia un avvenimento veramente contrario ad alcuna o a più delle leggi della natura, senza, per ciò fare, servirsi d'alcun mezzo naturale; vale a dire che Dio può produrre effetti fisicamente impossibili.

55 È quindi manifesta l'erroneità della sentenza del Gherondide (Milchà: mod ashem, VI.12.) da lui falsamente attribuita ai Talmudisti, cioè che il miracolo consista nell'effettuarsi estemporaneamente e senza la precedenza delle circostanze opportune, un avvenimento naturalmente

---

a) La stessa cosa si osserva egualmente, e più maravigliosamente, nei varj istinti delle varie specie d'animali. Si è però lasciato di trarne argomento nel testo, attesochè l'istinto fu da varj filosofi contra: stato, quantunque in oggi sembri ammesso dai più grandi e tra i filosofi e tra i naturalisti.

possibile, ma solo dopo lungo tempo, e dopo la precedenza di molte circostanze. Oltrechè, ella è pure cosa naturalmente impossibile e contraria alle leggi della natura, che un effetto si compia senza le circostanze necessarie.

56 Un vero miracolo è veramente per noi una cosa incomprensibile, a cagione che l'azione di Dio, superiore alla natura, ci è incomprensibile (§. 53.); e nella stessa maniera che i fenomeni tutti naturali ci sono, ove da noi ci si faccia seria considerazione, incomprensibili; vale a dire che comprendere non possiamo, come la volontà di Dio abbia assoggettata la materia a quelle leggi, ch'essa ora costantemente segue. Ma i fenomeni naturali non ci sorprendono, nè ognuno vede in essi i miracoli della divina potenza, solo perchè siamo sin dall'infanzia abituati a vederli (a); e chiamiamo miracolo, o cosa meravigliosa e sorprendente un effetto dalla divina volontà prodotto, colla sospensione d'alcuna di quelle leggi prodotte egualmente dalla medesima volontà.

57 Poichè il miracolo è prodotto dalla sola volontà di Dio, operante senza mezzi (§. 56.), si comprende che un miracolo non deve sconvolgere tutta la macchina mondiale. Accade, è vero, all'umano artefice, che arrestando l'azione d'una qualunque parte d'alcuna macchina, l'azione dell'intera macchina ne riesce impedita, o alterata; ma ciò accade perchè l'artefice operare non può che subordinatamente alle varie leggi della natura, ed alle proprietà de' diversi corpi di cui fa uso: ma Iddio padrone della natura e d'ogni sua legge, e delle sostanze e d'ogni loro proprietà, e produttore d'ogni cosa non mediante mezzi, ma con un puro atto della sua volontà, può benissimo produrre qualsiasi miracolo, senza che alcuno sconvolgimento ne segua, nè nell'intera natura, nè in alcuna sua parte, tranne quella nella quale a Lui piace d'operare il miracolo.

58 La Rivelazione è anch'essa un miracolo. Niente ripugna, che Iddio voglia talvolta manifestare la sua volontà ad uno, o più uomini, per una via più sublime, più pronta e più sicura delle vie naturali. Iddio rivelandosi ad un uomo, opera in modo che questi rimanga convinto e fuor d'ogni dubbio della divina origine della rivelazione avuta. Noi, senz'esser profeti, concepir non possiamo come avvenga la profezia, nè come essa non lasci dietro a sè la menoma dubbiezza (Ved. Abrabanel in Ger. 23.29.): concepiamo però chiarissimamente tutto ciò essere a Dio possibile.

59 Quando Iddio voglia rivelarsi ad un uomo ad oggetto d'istruire altri uomini, è evidente ch'egli deve fornire ad esso uomo i mezzi da comprovare ad essi uomini la divinità della sua missione; e questi mezzi esser non possono se non se miracoli. Un vero miracolo annunziato anticipatamente prova la missione del Profeta.

60 I miracoli preventivamente annunziati, ed esattamente avverati, pro-

---

a) Assiduitate quotidiana, et consuetudine oculorum, assuescunt animi, neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum, quas semper vident: perinde, quasi novitas nos magis, quam magnitudo rerum, debeat ad exquirendas causas excitare.

Cic. de nat. deor., lib. II.

vendo la missione del Profeta, è manifesto che provano la divina provenienza di quelle cose ch'egli dice a nome di Dio, e che assumono il nome di cose rivelate, o Rivelazione.

61 La Rivelazione ci porge

a) precetti pratici, i quali, siccome di divina volontà, debbono scrupolosamente eseguirsi;

b) dogmi, ossia Teorie concernenti Dio e l'uomo, tendenti ad insegnare agli uomini quelle massime che meglio possono influire a formarli virtuosi e felici; espresse in maniera proporzionata non alla sapienza infinita di Dio, ma sì alla limitata capacità degli uomini stessi.

62 Due sole verità esser non possono per loro natura insegnate dalla Rivelazione, e queste sono l'esistenza di Dio, e la sua unità. Conciossiachè, chi non è d'altronde convinto che Dio esiste, non ha ragione di prestar fede ai divini ammaestramenti; e nemmeno l'immediata manifestazione di Dio non potrebbe esser per lui autorevole, se prima non lo persuade della divina esistenza. Così pure chi non è convinto

Cap. V.

Della missione di Mosè

62 La divinità della missione di Mosè posa sulla verità dei suoi miracoli. Nel Pentateuco leggesi espressamente che Mosè al suo primo presentarsi ai suoi confratelli, gementi sotto l'egizia schiavitù, annunziando loro in nome di Dio la prossima loro liberazione, fece alla loro presenza alcuni miracoli, mediante dei quali gli prestarono fede: Egli fece i miracoli alla vista del popolo, ed il popolo credette (Esodo IV. 30. 31.) [illegible]

63 Intorno alla divinità della missione di Mosè fondata sopra i suoi miracoli, di due specie sono i dubbj che altri potrebbe muovere: 1. se la Storia di Mosè sia o non sia genuina e vera; 2. se i miracoli di Mosè, ammessa la verità della Storia, sieno stati veramente sovrannaturali e divini, o se possano essere stati operati dalla natura, o dall'arte.

64 La verità della Storia di Mosè posa sul fatto della pratica e della tradizione del popolo israelitico. Egli è un fatto, che il popolo israelitico osserva varii riti e varie cerimonie in commemorazione d'alcuni di questi avvenimenti che leggonsi nel Pentateuco; e ch'esso popolo regola universalmente le sue pratiche religiose sui dettami di questo libro, il quale da esso popolo è e fu per universale e costante tradizione riguardato siccome vero, anzi divino, e della verità e divinità del quale gl'Israeliti furono già da venti secoli (dai Maccabei in poi) i martiri.

65 Si concepisce facilmente che un popolo venga da uno o più impostori indotto a prestar fede a delle favole, e praticare degli usi superstiziosi, ciocchè si è in molti popoli verificato: non si concepisce però, come un popolo venir possa indotto a credere d'essere esso medesimo stato testimonio oculare d'avvenimenti strepitosi, senza che questi sieno mai accaduti; come esso potesse passare ad istituire e scrupolosamente osservare delle pratiche, attestando esser queste in memoria di fatti avvenuti sotto i suoi occhi, senza che questi abbiano avuto alcuna realità; e come possa presso di esso

popolo ~~composto di più d'un~~ essersi stabilita l'autorità d'un libro narrante tali fatti, come notorii ed avvenuti alla presenza d'esso popolo composto di più d'un milione di persone, e delle leggi, come state promulgate a tutta intera quella popolazione, senza che il popolo medesimo fosse convinto della verità di tali cose in esso libro contenute.

66 In tal guisa il libro di Mosè gode d'una certezza storica superiore a quella di qualsiasi al mondo altro storico libro; ed i miracoli di Mosè hanno ciò di caratteristico, che li distingue da quelli narrati in tutte le moltiplici religioni che hanno nei varii tempi regnato nelle diverse parti della Terra, di vantare cioè un popolo intero testimonio di veduta.

67 Ma se non si concepisce come un intero popolo possa deporre d'aver veduto ciò che esso non ha minimamente veduto, si concepisce però agevolmente che un popolo potè venir sorpreso ed abbagliato in guisa da creder d'aver veduto tutt'altro di ciò ch'egli ha effettivamente veduto, e d'attribuire a miracolo ciò che non è che l'opera della natura o dell'arte. Eccoci al secondo dei summenzionati dubbii (§. 63).

68 Lunga e superflua opera sarebbe il prendere in disamina individualmente ciascheduno dei miracoli riferiti nella storia di Mosè: basta che uno solo fra essi si presenti, superiore ad ogni sorta di dubbio: allora tutte i sospetti e le ipotesi tutte, che potessero immaginarsi contro degli altri, debbono dileguarsi dalla mente d'ogni pensatore illuminato e spassionato, il quale conosca che cento ipotesi e cento sospetti sono eguali a zero in faccia ad una sola certezza.

69 Ora, questo miracolo superiore ad ogni dubbiezza, ad ogni sospetto, egli è quello della Manna; come osservò già R. Saadia verso la fine della prefazione del suo trattato dogmatico, colle espressioni seguenti: „Io giudico il miracolo della Manna più meraviglioso di tutti gli altri, siccome quello che, essendo stato di lunga durata, è più sorprendente d'altri avvenimenti „momentanei. Poichè non è concepibile alcun artifizio da nutrire una „popolazione di circa un milione pel corso di 40 anni senz'alcun mezzo naturale, ma con un alimento da Dio per la prima volta creato nell'atmosfera. „E se vi fosse alcuna maniera d'ottener ciò, in parte almeno, l'avrebbero già „cercata gli antichi Filosofi, servendosene ad ~~e l'avrebbero~~ alimentar i loro seguaci, istruendoli soli ~~e gli ...~~ „~~...~~ nelle scienze, senza che fossero costretti ad occuparsi in ammassar beni „di fortuna, nè a mendicare gli altrui sussidii. Nè tampoco è concepibile che „quei sì numerosi Israeliti si accordassero ad inventare questa storia. Nè di „più si richiede nelle condizioni d'una narrazione verace." ואני רואה כי ענין המן
הוא יותר נפלא מכלם, כי דבר המתמיד יותר נפלא מהנפסק, כי לא יעלה בדעת התחבולה איך לכלכל עם
מספרם קרוב לשש מאות אלף ארבעים שנה בלא מזון מהארץ, כי אם מזון חדש, ויהיה אותו הבורא להם
בבריה, ואלו היה הענין אפשר לעשותו בתחבולה לקדמו בה הפילוסופים הקדמונים והיו מכלכלים
תלמידיהם בו ויעזבום לעסוק בחכמות, ולא יצטרכו להתעסק בקנין ולבקש עזר מבני אדם;
ולא יעלה בדעת שיהיו המון בני ישראל מסכימים על הענין הזה, ואפשר בו כל הגדה נאמנת.

70 Di fatti si può ben concepire che un popolo venga da un evento istantaneo insolito, e di cui non intenda le cagioni, siffattamente sbalordito, da creder d'aver veduto tutt'altra cosa da quel ch'effettivamente ha veduto; poichè, come

dice Tacito degli uomini spaventati, fingunt simul creduntque: ma non si concepirà mai che tal fascino e tale illusione potesse ripetersi ogni giorno pel corso di 40 anni, e specialmente trattandosi d'un fatto che non aveva in sè nulla di spaventevole ed atto a turbare le loro menti.

71 Già Aben Esdra (Esod. 16.13.) notò i caratteri che distinguono la Manna miracolosa di Mosè dalla manna ordinaria, la quale ora si sa essere un succo concreto, che raccogliesi durante la canicola sopra alcuni alberi nell'Arabia e nella Calabria. Ecco come questi medesimi caratteri sono notati nell'Enciclopedia: „La manna ordinaria non apparisce che in certi tempi dell'anno: „quella del deserto cadeva tutti i giorni, tranne il Sabbato, e ciò durante 40 „anni. La manna ordinaria non viene che in picciolissima quantità, e „si forma insensibilmente: quella del deserto veniva tutt'a un tratto, e „in una sì grande abbondanza, ch'essa bastava a tutta quella prodigiosa „moltitudine, che andava dietro Mosè. La manna ordinaria può con„servarsi lungo tempo, e senza preparazione: quella che si raccoglieva nel „deserto, lungi dal conservarsi e dall'indurirsi al Sole, si fondeva tosto; se „si voleva conservarla, imputridiva, e vi nascevano dei vermi. La manna „ordinaria non può nutrire: quella del deserto sostentava gli Israeliti."

72 Se il popolo israelitico non ha potuto persuadersi d'aver veduta, raccolta e mangiata per tanti anni una siffatta Manna, senza averla effettivamente veduta e mangiata; e se una siffatta Manna non è, e non potè essere produzione naturale e senza miracolo: ne segue che Mosè ha operato un vero miracolo: ne segue quindi che la Divinità della missione di Mosè è provata da un vero miracolo: è quindi provato Mosè essere stato vero inviato di Dio.

73 Se Mosè ha operato un miracolo, tutti gli altri che di lui ci vengono narrati nella Storia autenticata dalla deposizione del popolo che ne fu testimonio, acquistano naturalmente credibilità ed autorità: conciossiachè cento miracoli non costano più a Dio che un solo; oltrechè il miracolo della Manna, ripetuto ogni giorno pel corso di 40 anni, equivale in circa a 15,000 miracoli. E se gl'Israeliti non hanno potuto ingannarsi intorno a questi 15000 miracoli, non è egli cavillosto il voler gratuitamente sospettare che possansi essere ingannati intorno a pochi altri portenti, ch'essi ci narrano aver veduti operarsi da Mosè?

74 Il Maimonide (Jesodè torà Capo 8.) pretende (contro ciò che si è veduto al § 62) che Mosè non abbia fatto i suoi miracoli per provare la divinità della sua missione, ma solo in grazia dei momentanei bisogni degl'Israeliti; che ogni miracolo possa sempre lasciare dietro di sè qualche dubbiezza; e che la divinità della missione di Mosè stata sia irrefragabilmente autenticata soltanto quando Iddio si manifestò immediatamente a tutto il popolo, promulgando il Decalogo.

75 Questa sentenza è perniciosa alla Religione, 1. in quanto allo scetticismo che sparge intorno ai miracoli, e 2. in quanto che stabilisce per unico criterio della missione di Mosè un fatto riuscito al popolo che ne fu testimonio oltremodo spaventevole ([illegible]

Deut. 5. 22), il quale quindi potrebbe, viemmaggiormente che gli altri miracoli, lasciar campo a dubbiezze, ed a sospetto d'illusione (§. 70).

76 Però dal tenore del capitolo che succede a quello, in cui il Maimonide espone quella sua sentenza, si vede chiaro non ad altro oggetto avere gli avanzata sif= fatta dottrina, se non se a quello di maggiormente stabilire il dogma del= l'immutabilità della Legge mosaica, quand anche l'abolizione ne ve= nisse annunziata da chi vantasse miracoli. La medesima dottrina avanzò dietro al Maimonide l'Albo (Ikkarim I. 18) rettificandola in parte, e nello stesso tempo manifestandone più apertamente la tendenza, lo scopo.

77 Questo mal inteso zelo però di questi due sì non men che dottissimi e profondi Autori è del tutto superfluo ed inopportuno; attesochè nessu= no fu mai che fosse, o fosse creduto operator di miracolo, il quale pre= dicasse l'abolizione della Legge mosaica.

Gesù ha detto: Amen quippe dico vobis, donec transeat cœlum et terra, jota unum, aut unus apex non præteribit a lege, donec omnia fiant. Qui ergo solverit unum de mandatis istis minimis, et docuerit sic homines, minimus vocabitur in regno coelorum: qui autem fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno cœlorum (Matthaeus, 5. 18 et 19). E gli Apostoli nel Concilio di Gerusalemme decisero bensì che non si avesse ad imporre il giogo della mosaica Legge a coloro che dal gentilesimo passavano al cristianesimo (Acta apostolorum, 15.); non però che la Legge mosaica non avesse ad essere obbligatoria per chiun= que nato sia nel Giudaismo. Così S. Paolo scrisse (Epistola I. ad Corin= thios, 7. 18 et 20): Circumcisus aliquis vocatus est? non adducat præ= putium. In præputio aliquis vocatus est? non circumcidatur. — Unus quisque in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat. il parag. 78 - vedi dopo l'84.

Sezione seconda

Dogmi insegnati dalla Religione

78) I dogmi insegnatici dalla Religione riduconsi a due principali, nei quali vari altri sono implicitamente compresi. ~~Questi due Dogmi principali sono implicitamente compresi.~~ Questi due Dogmi principali sono: I. la giustizia di Dio, rimuneratrice mediante premii e pene le azioni tutte degli uomini tutti; ossia שָׂכָר וָעֹנֶשׁ; II. che Dio ha fatto col popolo is= raelitico un'alleanza perenne ed immutabile; ossia בְּרִית עוֹלָם. Ques= ti due Dogmi sono chiaramente espressi in più e più luoghi del Pentateuco.

80 I Dogmi compresi in questi due sono tutti con egual chiarezza espressi nel Pentateuco, ma sono più o meno spiegati, a seconda dell'esigenza dello stato delle idee e delle opinioni degl'Israeliti usciti d'Egitto. I Profeti suc= cessori a Mosè si diffusero maggiormente intorno ad alcuni di questi Dogmi impliciti, a seconda anch'essi dell'esigenza dello stato intellettuale dei loro con= temporanei, e sempre in consonanza coi dogmi insegnati da Mosè.

81 Così Mosè nello stesso tempo che ripetutamente inculcò che Dio premia e punisce le umane azioni, non espresse chiaramente l'implicito Dogma

che Dio le umane azioni conosce; nè per altra cagione potè il Divino Profeta ciò fare, sennonchè il Dogma dell'onniscienza di Dio era già universalmente conosciuto e confessato dai suoi coetanei, ai quali ~~l'opulenza e la~~ la prosperità ~~mollezza~~, e una falsa cultura non ~~avevano~~ per anco ~~suggerite quelle possenti bestemmie:~~ insegnato a dire: „Le nubi lo nascondono, sicchè ei non vede" עבים סתר לו ולא יראה (Giobbe 22. 14.) Iddio ha abbandonata la Terra עזב ה' את הארץ (Ez. 8. 12. e 9. 9.). Mosè si contenta di dire: Le cose occulte spettano a Dio הנסתרות לה' אלהינו (Deut. 29. 28.).

82 Egualmente Mosè non espresse chiaramente il Dogma dell'immortalità dell'anima, siccome cosa troppo conosciuta ai suoi contemporanei, ai quali egli dovette proibire la necromanzia: ושאל אוב וידעוני ודורש אל המתים (Deut. 18. 11.) e nella lingua dei quali la morte dicevasi la riunione ai suoi simili: ויאסף אל עמיו, espressione che non poteva già riferirsi alla riunione in un medesimo sepolcro, leggendosi applicata ad Abramo, Aronne e Mosè, morti e sepolti in luoghi lontani dalle sepolture de' loro maggiori. Oltracciò, sin dalle prime pagine del suo sacro Libro, Mosè insinua questo Dogma, colla Storia d'Abele, cui ci presenta caro a Dio, indi a poco ucciso dal fratello; come pure con quanto dice intorno ad Enoch, cui ci descrive pio uomo, e tuttavia morto di morte immatura, rispetto alla longevità degli antidiluviani. ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אותו אלהים (Genesi 5. 24.).

83 Finalmente il Dogma della resurrezione dei morti fu da Mosè puramente accennato nel testo (Deut. 32. 39.) „Io fo morire e fo rivivere" אני אמית ואחיה, e fu chiaramente espresso da Daniel „Molti dei dormienti sotterra desteransi, gli uni alla vita eterna, e gli altri ad eterna ignominia" (12. 2.) ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם. Vi allude anche Isaia (26. 19.) nel testo „I tuoi morti rivivranno, i cadaveri risorgeranno: svegliatevi ed esultate, o voi che sotterra siete" יחיו מתיך נבלתי יקומון הקיצו ורננו שוכני עפר come pure Ezechiello nel Cap. 37. Idee più precise e più particolari intorno a questi due Dogmi (dell'immortalità dell'anima, e della resurrezione dei morti) la Religione a noi non offre; nè, quando ce le offrisse, potrebbero da noi in questa vita esser concepite. Basta che da noi si sappia che Dio è giusto, e che le nostre azioni tutte avranno in lui un infallibile rimuneratore.

~~83~~ 84 Il secondo Dogma principale, cioè dell'alleanza perenne ed immutabile di Dio con Israele, abbraccia i 7 ~~dogmi~~ articoli seguenti:

1. Che Dio avrebbe dato agl'Israeliti il possesso della Palestina; ciocchè si realizzò immediatamente dopo Mosè, sotto Giosuè;
2. che Dio avrebbe straordinariamente benedetta la nazione israelitica, mentre questa fosse fedele alla sua Legge; ciocchè si avverò ai tempi di Giosuè, di Debbora, di Davide, di Salomone e d'Ezechia;
3. Che Dio avrebbe duramente punita la nazione, ove questa fosse infedele alla sua Legge, ciocchè si verificò a' tempi di varj Re di Giuda e d'Israele; e che finalmente essa ne verrebbe espulsa dalla patria, e sparsa su tutta la faccia della terra, ciocchè si effettuò prima

per opera di Nabucodonosor, indi di Tito;

4. che gl'Israeliti nella loro dispersione soffrirebbero ogni sorta di persecuzioni e crudeli trattamenti, ciocchè si è troppo verificato nei secoli addietro;

5. che malgrado qualsiasi più universale dispersione e persecuzione il popolo israelitico sempre sussisterebbe†: „ Con tutto ciò, mentr'essi saranno nella terra dei loro nemici, io non gli abborrirò, non li rigetterò, a tale d'esterminarli, rompendo l'alleanza che ho con essi" ואף גם זאת
בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם
(Lev. 26. 44.), ciocchè si è finora, benchè cosa senza esempio, per visibile miracolo, verificato;

6. che nel caso che gl'Israeliti per le loro colpe andar dovessero dispersi per la terra, Dio un giorno li riunirebbe nuovamente nell'antica patria, e nuovamente accorderebbe loro il suo celeste favore, più ancora che nei tempi antichi: „ Se la tua dispersione sarà all'estremità del cielo, di là pure il tuo Dio ti raccoglierà e ti prenderà. Egli ti porterà al paese posseduto da' tuoi padri, e te ne darà il possesso: egli renderatti più felice e più numeroso dei tuoi maggiori" אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך ה' אלהיך ומשם יקחך, והביאך ה' אלהיך
(Deut. 30. 4. et 5) אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה והיטבך והרבך מאבותיך
Dogma fondamentalmente, e ripetutamente predicato dai susseguenti Profeti;

7. finalmente la perpetuità ed immutabilità della legge mosaica, dogma che Mosè, oltre alle frequentemente ripetute espressioni di legge perenne per l'età avvenire (לדורותיכם, חקת עולם) e simili, chiaramente esprime nel medesimo testè citato capitolo, ove ragiona della futura riunione degl'Israeliti, dicendo: Tu ti correggerai e ubbidirai a Dio, ed eseguirai tutti i suoi precetti, ch'io ti comando in oggi (ibid. ibid. 8.) ואתה תשוב ושמעת בקול ה' ועשית
את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום.

78. Non lasceremo l'argomento della missione di Mosè senza toccare la famosa obbiezione dei Deisti, i quali trovano strana cosa ed ingiusta che Dio siasi rivelato ad uno solo e piccolo popolo, anzichè a tutto il genere umano. Ogni ombra di stranezza ed ingiustizia sparirà tosto che si consideri che l'esistenza e l'unità di Dio sono verità di tale natura da non poter venire insegnate dalla Rivelazione. Conciossiachè chi non è d'altronde convinto che Dio esiste, non ha ragione di prestar fede ai divini ammaestramenti; e nemmeno l'immediata manifestazione di Dio non potrebbe essere per lui autorevole, se prima non lo persuade della divina esistenza. Così pure chi non è convinto della unità di Dio, potrebbe bensì riconoscere la divinità della missione di un tale profeta, ma potrebbe nel medesimo tempo dubitare, che un altro Dio potesse un giorno inviarne uno altro Profeta ad insegnare o comandare cose al tutto opposte alle prime. Iddio non poteva quindi rivelarsi agli idolatri e politeisti, i quali l'unità di Dio non ammettevano, perchè la rivelazione giovato non avrebbe ad illuminarli. Egli potè rivelarsi ad Abramo, il quale benchè nato in seno al politeismo (Giosuè 24.2) ne scoprì la vanità; indi al popolo israelitico, il quale sulle orme di

quel patriarca professava egualmente il monoteismo. Nè quella divina manifestazione al popolo israelitico fù in grazia di esso popolo esclusivamente, ma fù per conservare sulla terra quel germe prezioso della cognizione delle più salutari verità, il quale destinato era a felicemente germogliare e spandere i suoi frutti sopra estesissime contrade, lentamente così preparando quella epoca desiderata, in cui la conoscenza del vero Dio e l'ubbidienza alle sue leggi beatificheranno tutto intero l'uman genere. Intorno a ciò così si esprime il Grande R. G. Levita (כוזרי מאמר ד' ס"ס כג): (Vedi pure ib. § II°. 54. ed il Maimonide הלכות מלכים פ' יא סוף פ"ק בנוסח וכו' וכו' nell'edizione di Venezia del פ"ד).

[illegible] [illegible]

Lezioni di Teologia morale

Introduzione

1 Dotato l'uomo dalla natura di fisica sensibilità, le impressioni degli oggetti esterni riescono a lui piacevoli o dispiacevoli, ed egli tende necessariamente ad amar quelle e ad odiar queste. Fornito oltracciò d'intelletto e ragione, egli porta la sua vista sull'avvenire; si procura i beni, ossia gli oggetti atti a produrre in lui le piacevoli sensazioni; e sfugge i mali, le cose cioè atte a recargli dolorose ed ingrate sensazioni.

2. Coll'intelletto oltracciò egli calcola e pesa l'intensità e la durata dei beni e dei mali; e rinunzia ad un piacer minore, cui conosce potergli cagionare un dolore più grande; e va incontro ad un male leggiero, che possa essergli causa d'un bene maggiore.

3 Sin qui l'uomo è amico esclusivamente di se stesso: egli potrà bensì mostrarsi sociale, ed amico del suo simile; ma egli non lo sarà realmente, se non se in quanto la sua ragione gli rappresenterà il bene altrui utile e necessario al conseguimento della sua felicità personale: la benevolenza cangerassi in lui in indifferenza, od anche in avversione, se avvenga che l'altrui interesse gli si mostri in opposizione al suo proprio vantaggio. Egli sarà prudente e saggio, sempre tuttavia egoista.

4 Ma l'uomo ha dalla natura ricevuto eziandio un'altra specie di sensibilità, la quale chiamar possiamo morale, o del cuore. Ella è questa morale sensibilità, che ci fa provare un'interna molestia al vedere, o all'immaginare solamente che altri soffra; che ci fa sentir piacere allo scorgere o al pensare che altri venga da uno stato doloroso liberato; che dolcemente ci affeziona ad una o ad alcune persone, indipendentemente da ogni nostro personal vantaggio; che ci fa godere alla vista dei beni giustamente e senza ~~alcuna~~ parzialità distribuiti; che ci fa sentir con piacere che altri ci abbia in conto, e di noi faccia stima; che ci fa godere nell'esercitare le nostre facoltà; e finalmente che ci fa riuscir grata la varietà ed il cangiamento, ed ingrata la monotonia. Questi sensi del cuore chiamansi, e possono con particolar nome chiamarsi sentimenti. Essi sono in noi universali e primitivi indipendenti da qualunque riflessione o atto dell'intelletto; ed osservansi nei fanciulli della più tenera età; e negli uomini di tutti i secoli e di tutte le contrade.

5 L'anima per la via dei sentimenti rimanendo piacevolmente o spiacevolmente affetta appunto come lo è per la via delle fisiche sensazioni, ne avviene che l'uomo naturalmente tenda a procurarsi i sentimenti grati e piacevoli, e ad evitare gli spiacevoli e molesti. Nascono quindi nell'uomo altrettante tendenze morali, quanti sono i naturali sentimenti; e sono:

I La Pietà, ossia la tendenza a veder terminato l'altrui soffrire.
II L'Amicizia, ossia la tendenza, anzi il bisogno di amare;
III La Giustizia, ossia la tendenza a procurare l'equabile distribuzione dei beni;
IV L'onore, ossia la tendenza a procurarsi la stima, od almeno il rispetto altrui;
V L'Attività, o la tendenza all'esercizio delle nostre facoltà.
VI La tendenza alla varietà —

6 La Filautia ossia l'amore di se è necessaria conseguenza della sensibilità; perocchè sentir piacere e dolore, e muoversi ad agire per procurarsi il primo ed evitare il secondo sono cose inseparabili in esseri capaci di moto volontario e di azione.

Senza la sensibilità ossia senza la Filautia, l'uomo incorrerebbe in una perpetua inazione. Ma questa stessa Filautia forza semplice ed unica, produce nell'uomo effetti diversissimi ed anche opposti, a ragione della squisitezza dell'umana sensibilità, la quale lungi dal ristringersi entro i confini di sensi fisici, gli fa trovare piacere e dolore in cose estranee del tutto ed indifferenti alla sua individualità fisica. La sensibilità in quanto è fisica produce la tendenza ai piaceri fisici, la quale è tutta individuale ed esclusiva: in quanto è morale dà luogo ad un più nobile amore di noi, cagione di socialità e di virtù, e del quale sono ramificazioni le suddette tendenze morali. L'uomo adunque può riguardarsi fornito d'una sola molla, ossia d'una sola forza motrice; la quale poi dividesi in sette forze, che sono la tendenza al piacer fisico, e le sei tendenze a' piaceri morali—

7 La ragione poi, ossia l'intelligenza e la previdenza, è la moderatrice di tutte le umane tendenze. Per se stessa essa non impelle al moto, il quale prodotto esser non può se non se da sensazioni o da sentimenti: Ma essa presenta alla mente sensazioni o sentimenti passati o futuri, e con ciò produce nuove sensazioni o sentimenti, i quali danno luogo a moti ed azioni analoghe —

8 L'umana natural perfezione consiste nell'azione concorde di tutte queste forze, delle quali l'uomo fu dalla natura dotato. L'uomo cioè agisce in conformità colla propria natura, qualora tutte queste forze destinate a muoverlo ed a regolarne il movimento, agiscono in lui in armonia ed operano di concerto: egli allora aggiugnesi alla sua natural perfezione, e di lode rendesi degno. Ed egli pecca contro la propria natura, e degno si rende di biasimo e vitupero, qualora l'una o l'altra di queste forze o tendenze umane in lui inoperosa, e quindi infruttuosamente dalla natura in lui collocata; o in qual si sia guisa resti turbata nella sua azione, o colle altre non pongasi all'unisono a produrre un consonante effetto. È questo il fondamento della naturale moralità delle umane azioni, vale a dire dell'onestà e della turpitudine di esse: ed è questo il fondamentale principio della morale filosofia, ossia della Legge di natura, o Legge di ragione—

9 Le umane forze e tendenze, di cui le une tendono a rendersi egoiste, le altre a farsi sociali, agiranno concordemente qualora l'uomo in ogni sua azione procurerà il proprio benessere, senza nocumento del benessere altrui; e procurerà anzi l'altrui benessere col sacrifizio d'alcuna parte del benessere personale. Consiste in una tale condotta l'umana natural perfezione, ed è questa la somma della Legge di natura—

10 La Legge di natura, sebbene da tutti gli uomini sufficientemente conosciuta mediante la ragione ed il sentimento, e sebbene sia dal più degli uomini generalmente seguita quando si tratta di pronunziare spassionato giudizio intorno alle azioni altrui; tuttavia essa ne viene troppo di sovente nella pratica trascurata e trasgredita—

11 Cagione di tale trascuranza sono due qualità essenziali, che mancano alla Legge di natura, perchè possa, rigorosamente parlando, meritare il nome di Legge, e queste due qualità sono l'Obbligazione e la Sanzione.

12 La Legge di natura non è in se stessa obbligatoria, in quanto che l'uomo si sente bensì naturalmente portato ad amare e praticare l'umanità, la giustizia e le altre virtù: ma egli sentesi con viemaggior forza e violenza portato ad amare e procacciarsi i suoi personali vantaggi e la sua propria felicità: ond'è ch'egli può non increscere d'operare contro la propria natura qualora gli avvenga d'ubbidire alla voce del senso, facendo tacere quella del sentimento; e solamente allora l'uomo non può non sentire la naturale obbligazione qualora la voce del senso non trovisi menomamente in opposizione con quella del sentimento, vale a dire quando nessun suo individuale interesse oppongasi alla pratica della virtù—

13 La Legge di natura manca poi di sanzione, in quanto che il premio e la pena, la felicità e l'infelicità che ne accompagnano l'osservanza e la trasgressione, non si fanno abbastanza generalmente conoscere; e l'apparente prosperità dei malvagi e l'apparente miseria dei buoni, fanno troppo di sovente illusione ai meno esperti. Quindi benchè la Legge di natura sia effettivamente sancita mediante premii e pene realissime, pure questa sanzione è inefficace e quasi inutile, dappoichè quei premii e quelle pene non sono generalmente conosciuti, e molte volte non si fanno come tali conoscere nemmeno da quegli uno stessi a cui si fanno sentire, i qual al caso, anzichè alla Legge della natura, vale a dire alla giustizia dell'Autore del tutto, ne attribuiscono gli effetti. I premii poi e le pene della vita avvenire non sarebbero, co' sol lumi naturali, a notizia della pluralità degli uomini.

14 Sola la volontà esplicita e rivelata di Dio possono dare alla Legge di natura la più stretta obbligazione e la sanzione più efficace. Pel sentimento di riconoscenza e di amore che in noi naturalmente si desta al punto concepire l'idea dell'autore della vita esistenza, e di quanti beni la natura abbondantemente ci presenta; considerando pel sentimento del nostro nulla appetto della grandezza, potenza e sapienza divina, non possiamo non sentire il dovere, l'obbligo, il bisogno d'ubbidire alle leggi qualunque che a Dio piaccia d'imporci. Il sentimento del dovere di tale ubbidienza si accresce in noi se la certezza che abbiamo del niun bisogno che Dio aver può dell'opera nostra, e per la certezza quindi che ad altro che al nostro proprio bene tender non possono le leggi sue —

15 La volontà di Dio dà alle leggi di natura la più efficace sanzione, in quanto che il premio e la pena da Dio annunziati non possono, attesa l'onnipotenza sua, rimanersi senza effetto; nè il fedele osservatore delle sue leggi può temere di restarsi ignoto, nè il peccatore, attesa la divina onniscienza, può lusingarsi d'andarne inosservato —

16 Come la Legge di natura, ossia la Morale filosofica, quella cioè che risulta dall'umana natura costituzione, vale a dire la volontà di Dio espressa per l'organo delle cose da lui create ~~[illegible]~~ osservanza delle virtù sociali; comanda cioè che gli uomini uniti in società tendano al benessere comune, ch'è quanto dire che ciascheduno individuo tenda al proprio ben essere senza danno dell'altrui, anzi procuri l'
insinua all'uomo di procurare il proprio benessere senza nocumento dell'altrui, e procurare anzi l'altrui benessere, col sacrificio d'alcuna parte del benessere personale; così la Legge della Religione la Morale Religiosa ossia la volontà di Dio espressa per l'organo dei Profeti, impone l'osservanza delle virtù sociali; comanda cioè che gli uomini uniti in società tendano al benessere comune ch'è quanto dire che ciascheduno individuo tenda al proprio benessere senza danno dell'altrui, anzi procuri l'altrui col sacrificio d'alcuna parte del suo proprio benessere.

17 Praticare l'umanità e la giustizia, e quindi tutte le virtù sociali che da questa precisamente dipendono è la somma della Legge di Dio, e la via dell'Eterno nell'esercizio appunto consiste dell'umanità e della giustizia, siccome il sacro codice in tutte quasi le pagine ci dichiara. Nella Genesi leggesi (Cap. 18. V. 19.) ושמרו דרך ה׳ לעשות צדקה ומשפט che attengansi alla via dell'Eterno esercitando umanità e giustizia

a) Il nome Sedakà non vale giustizia nel suo stretto senso, ma significa equità, umanità, benevolenza, carità, bontà, grazia, p. e. ויחשבה לו צדקה (G. 15.6.) Abramo riguardò quella promessa qual tratto della divina bontà. ואל יבאו בצדקתך (Sal. 69. 28.) Non partecipino alla Tua grazia. שם יתנו צדקות ה׳ (Giud. 5.11.) Qui celebransi i tratti della divina bontà. Così l'Agg.vo צַדִּיק Saddik vale qualche cosa di più che giusto nel suo stretto senso, p. e. וצדיק חונן ונותן (S. 37. 21.) il giusto (il buono il virtuoso) largisce e dona. L. di sua radice צֶדֶק Sèdek solo la forma צֶדֶק significa solo più giustizia propriamente detta, p. e. מאזני צדק אבני צדק (Lev. 19. 36.) bilance giuste, pesi giusti, ושפטתם צדק (Deut. 1.16.) giudicate giusto.

18 La Religione riconosce implicitam.te esser base della Morale non la Ragione, ma il sentimento. Essa tende a mantener vivi in noi gli affetti sociali d'umanità, pietà e misericordia. Essa appella al sentimento; ed essa lo attribuisce anche a Dio, affinchè la sensibilità del cuore venga da noi maggiormente rispettata e coltivata. Essa comanda al creditore che avesse pignorata la coperta da letto, di restituirla avanti notte; aggiungendo queste parole: Questa è la sola coltrice ch'egli abbia; è la coperta della sua pelle: (se tu glie la ritieni) come giacerà egli? Ora, quand'egli sclami a me, io l'ascolterò; imperciocchè pietoso io sono (Esod. XXII. 26. 25.) — Comandando di non molestare il pellegrino ~~(com'ei sia naturalmente abbattuto)~~, lo inculca con queste parole: E voi conoscete l'animo del pellegrino (com'ei sia naturalmente abbattuto), poichè voi stessi siete stati pellegrini in Egitto (ibid. 23. 9.). Ed altrove, dopo aver detto che Dio è il Dio degli Dei, ed il Signore dei Signori, Dio grande potente e terribile ec., aggiunge ch'egli fa giustizia all'orfano ed alla vedova, ed ama il pellegrino, per somministrargli vitto e vestito; indi conchiude: E voi amerete il pellegrino, imperciocchè foste anche voi pellegrini in Egitto (Deut. X. 17–19.) — Raccomanda di non far soffrire ingiustizia al pellegrino ed all'orfano, e di non pignorare l'abito della vedova, ed aggiunge: E ti ricorderai che sei stato schiavo in Egitto (ibid. XXIV. 17. 18.). Ognuno sa che la memoria dei mali da noi stessi altra volta sofferti accresce forza al natural sentimento della pietà dei mali altrui — [non ignara mali miseris succurrere disco — Dido] E per maggiormente, l'insegnarci a rispettare i benevoli natural affetti, comanda che si rispettino persino negli animali. Chi coglie una nidiata d'uccelli abusar non dee della materna tenerezza, per la quale la madre la propria vita espone per la salute de' suoi piccoli: egli potrà prendersi i piccoli, ma lasciare dovrà in libertà la madre (Deut. 22. 6.) (6) — Essa condanna la pietà solamente allora che tende a proteggere la più spietata inumanità. Dio punirà quella famiglia che celasse il delitto di un suo individuo, il quale alcuno de' proprj figli attribuito avesse a Moloch. (Lev. 20. 5.)

19 Effetto della Morale mosaica fondata sul sentimento è quella universale pietà ed umanità, che formò in ogni secolo la gloria degli Israeliti. I Sirj dopo una battaglia perduta dicono al loro Re (I. Reg. 20. 31.): Sappiamo che sono i Re d'Israele esser pietosi. I Talmudisti dicono (Jevamoth, fol. 79.): Gl'Israeliti si distinguono per tre caratteri: essi cioè sono pietosi, verecondi e beneficenti; ed altrove (Bezà, fol. 32.): Chi non ha pietà, non è della della stirpe d'Abramo. In fatti, il disonore di tutte le antiche legislazioni, la tortura è cosa sconosciuta alla legislazione ebraica, sì mosaica che rabbinica: essa fu praticata dal solo Erode uomo di origine straniera, disprezzatore delle cose giudaiche, ed imitatore in tutto dei Romani. Anche i supplizj comandati nel Pentateuco in punizione dei colpevoli sono nella legge tradizionale con ogni studio mitigati; ed ella è una massima trita nel Talmude: ואהבת לרעך כמוך, ברור לו מיתה יפה Ama il tuo prossimo come te stesso: anche al reo scegli una morte meno acerba. La Morale religiosa fondata sul sentimento comanda la pietà eziandio verso gli animali bruti. I Talmudisti dicono צער ב"ח מן התורה Il tormentare le bestie è vietato dalla divina legge.

20 Iddio non ci ha dati i suoi comandamenti se non se pel nostro bene. Mosè dice (Deut. X. 12. 13.): Or dunque, Israel, che cosa l'Eterno tuo Dio chiede da te, se non di temere l'Eterno tuo Dio, seguire le sue vie, amarlo, adorarlo con tutto il cuore e con tutta l'anima, osservare i comandi dell'Eterno e le sue leggi, ch'io ti comando in oggi — pel bene per te? — I comandamenti divini sono per se stessi cagione efficiente del vero benessere, indipendentemente dal premio sovrannaturale che Dio ha annesso alla loro osservanza in questa e nell'altra vita; e ciò in quanto che l'osservanza delle virtù sociali non può non produrre la felicità della società, e quindi degli individui tutti che la compongono. Osservate, dice Mosè (Lev. 18. 5.), i miei statuti e le mie leggi, cui l'uomo mettendo in pratica si rende

6) Chi temesse ciò essere in opposizione alla sentenza della Misnà (Meghillà, Cap. 4.) che vieta il dire nelle preci על קן צפור יגיעו רחמיך, legga la sensata digressione del Nachmanide nel suo commento del Pentateuco, in questo testo del Deuteronomio.

felice. Altrove Mosè apertamente distingue siccome due cose la felicità inerente all'osservanza delle leggi di Dio, e il merito che l'ubbidienza si acquista presso Dio. Egli dice (Deut. VI. 20-25): Qualora in avvenire tuo figlio ti chiegga: che cosa sono queste leggi che Dio v'ha date? gli dirai: Noi eravamo un tempo in Egitto schiavi di Faraone, e Dio ci trasse di là mediante grandi miracoli; e ci portò a godere quel paese che promesso aveva ai nostri padri. Egli poi c'impose d'eseguire tutte queste leggi, perchè temessimo l'Eterno #
+ nostro Dio, qualora esattamente eseguiremo tutti questi comandamenti, come egli c'impose (c)

21 Iddio non avendo, come la S.S. in parecchi luoghi attesta, bisogno del nostro culto, e nulla potendo egli da noi ricevere, è manifesto che le leggi relative al servigio di Dio tender debbono anch'esse a renderci virtuosi. Esse vi tendono effettivamente per due maniere:

a) col mantener viva nella nostra mente l'idea di Dio, e della Provvidenza; idea sola capace di farci costantemente ed in ogni caso abborrire il delitto, e rimanere in qualunque circostanza fermamente fedeli all'onestà ed alla virtù.

b) coll'abituarci a por freno ai nostri desiderj, ed a soffrire volontarie privazioni, unico mezzo per cui l'uomo acquistar possa l'abito della virtù — (d)

22 L'empietà, l'irreligione, l'ateismo, il deismo, spogliando la legge della virtù di sanzione e d'obbligazione, gettano naturalmente l'uomo in preda al vizio ed ai delitti. Disse l'infame nel suo cuore: Non v'è Dio. Le sue azioni son quindi prave ed abbominevoli (Salmo 14.1.). L'empio nella sua alterezza non pensa a Dio.... il suo parlare è pien d'inganni e spergiuri.... uccide l'innocente.. insidia al misero.... Egli dice in suo cuore: Dio non vede (Salmo ~~X CXIV~~. 4-11). La vedova ed il pellegrino uccidono trucidan gli orfanelli; e dicono: Dio non vede (Salmo XCIV. 6.7)

23. Il Politeismo produce quasi ancor peggiori effetti. Imperciocchè l'idea ch'altri si forma di Dio o degli Dei che adora non può non influire sommamente alle sue idee in fatto di Morale. Si sa che i Gentili ammettendo Dei viziosi e detestabili, commettevano azioni abbominevoli in loro onore, o almeno coonestavano le proprie sregolatezze coll'esempio dei loro Dei. Quindi dissero i Talmudisti (Sanhedrin, fol. 63.) che gl'Israeliti ben conoscevano la falsità degli Idoli, e che tuttavia si davano all'Idolatria, non per altro che per potersi far pubblicamente lecito ogni eccesso d'incontinenza: יודעים היו ישראל בעבודה זרה שאין בה ממש, ולא עבדו עבודה זרה אלא להתיר להם עריות ~~[illegible]~~ בפרהסיא.

Ora, sempre che ammettasi pluralità di Dei, nessun d'essi può concepirsi infinitamente perfetto: conciossiachè se uno se ne concepisse onnipotente, onnisciente, in somma infinitamente perfetto più non si penserebbe ad altri Dei. Quindi alcuno di questi Dei non venendo immaginato perfetto, ciascheduno d'essi è necessariamente supposto per qualche parte manchevole e difettoso, e per conseguenza anche imperfettamente buono, imperfettamente giusto, imperfettamente leale, e simili, e quindi facilmente ancora maligno, iniquo, sleale ec. Solo il Monoteismo può offrire l'idea d'un Dio perfetto.

24 Un'altra circostanza avvi altresì inerente al Politeismo, atta a far necessariamente nascere l'idea d'alcuni Dei men che buoni e giusti. L'universo risguardato siccome un Tutto indiviso apparisce senza dubbio tutto bene e tutto ordine; ma contemplato separatamente nelle varie sue parti, non può a meno di rarvisarvisi del male e del disordine. Ora, il monoteista adora un Dio universale, autore unico di tutta la natura; quindi può e deve rappresentarselo ottimo, sapientissimo, perfetto. Il politeista all'incontro adora Dei parziali, analoghi alle diverse parti della natura, quindi deve immaginare alcuni amici del male e del disordine.

---

c) Il nome Sedakà usato in quest'ultimo testo vale merito. Vedi Deut. 24.13. II Sam. 19.29. Neemia 2.20. Salmo CVI.31. CXI.3. CXII 3.9. ove vale merito, o diritto.

d) Epitteto diceva: Se altri avrà a cuore queste due parole, egli sarà impeccabile, e vivrà vita tranquillissima. Queste due parole sono: ἀνέχου καὶ ἀπέχου sustine et abstine. Vedi Aulo Gellio, Lib. 17. Cap. 19.

nostro Dio, perchè fossimo perennemente felici (in somma) perchè ci conservassimo come oggi ~~[illegible]~~. Noi poi avremo un merito presso l'Eterno nostro ec —

25 Geremia ripone la gloria dell'uomo ~~nel sanamente~~ nel sanamente conoscer Dio, nel conoscere cioè, dic'egli (Ger. 9. 23.), che Dio è quell'Essere, di cui gli atti sono universale pietà, benevolenza e giustizia; imperciocchè son queste, conchiude il Profeta introducendo Dio stesso a parlare, le cose ch'io voglio (cioè dagli uomini). Questo testo manifestamente prova in primo luogo che la cognizione che Dio vuole che di lui s'abbia ha per oggetto, non l'onor suo, ma il miglioramento nostro. Non parla del conoscer Dio siccome grande, potente, terribile, ma siccome benefico e giusto. Nè si contenta di spiegare la nozione che aver dobbiamo di Dio, ma aggiunge כי באלה חפצתי queste le cose ch'io voglio; vale a dire: la conoscenza di Dio non è voluta per se stessa: la pietà, l'umanità, la giustizia sono le cose da Dio volute. Importa conoscer Dio per praticare ~~le~~ virtù ch'egli ama: son queste le cose ch'egli vuole, non una sterile conoscenza di lui. E prova in 2do luogo che il miglioramento e la perfezione nostra da Dio voluta consistono nelle virtù sociali, la pietà, l'umanità, la giustizia; che son queste le cose da Dio volute, ed in grazia delle quali solamente vuol essere da noi conosciuto e adorato.

26 I Profeti in fatti non cessano d'inveire acremente contro l'erronea opinione ai loro tempi assai comune, che l'osservanza delle leggi relative al culto potesse guadagnare il divino favore, anche scompagnata dalla pratica della virtù. Il Profeta Samuele disse al Re Saul (I. Sam. 15. 22.) L'ubbidire ai divini comandamenti è meglio dei sacrifizii. Isaia dice (Is. I. 11–17): Che mi importa delle numerose vostre vittime? dice l'Eterno. Ebbi abbastanza olocausti di montoni e adipe d'animali saginati; nè del sangue di tori, agnelli e capri ho desiderio. . . . Lavatevi, mondatevi, togliete dalla mia vista le vostre malvagie azioni, cessate di mal fare. Avvezzatevi a ben operare, abbiate cura della giustizia, emendate ciò ch'è corrotto; fate diritto all'orfano, difendete la causa della vedova. Geremia dice (Ger. VII. 9. 10.): Credete voi di poter rubare, commettere omicidii e adulterii, giurare in falso, ardere incensi al Baal, e seguire altri Dei che non conoscete, indi venire a presentarvi innanzi a me in questo Tempio dedicato al mio nome, e dire: "Siamo salvi" per poi commettere tutte queste abbominazioni? ec. ec. Osea dice (Osea 6. 7.): Misericordia io voglio, anzichè sacrifizii. Il Salmista dice (Sal. 50. 8 usque ad finem): Io non ti rimprovero i sacrifizii (che non fai) . . . . Mangio forse io la carne dei tori, bevo forse io il sangue dei capri? . . . Al malvagio dice Dio: a che vai tu enumerando i miei statuti, e porti sul labbro la mia alleanza? Mentre tu abborri la correzione, e posterghi le mie parole: se vedi un ladro, corri con lui; ecc. E Salomone dice (Prov. 15. 8): Il sacrifizio del malvagio è abborrito dall'Eterno (e) I Talmudisti dicono (Talm. Geros. Ber. Berachoth, Cap. 1.) Dio aver detto a Davidde: Più di tutti i sacrifizii io ho a grado la giustizia e l'umanità che tu eserciti: [Hebrew text, partly illegible]

27 Lungi però da noi l'idea che le leggi cerimoniali non sieno a questi tempi obbligatorie: tutte quelle che compatibili sono col nostro soggiorno fuori della Palestina e che non riferisconsi al sacro Tempio che più non abbiamo, tutte quelle in somma che non sono, come dicono i Rabbini, המצות התלויות בארץ leggi annesse alla Terra santa, debbono essere sacre in ogni tempo ed in ogni luogo. Ciò che Dio ha comandato non può certamente essere dall'uomo abrogato.

28 Nè ciò potrebbe tentarsi, senza togliere alle leggi morali quell'inconcussa obbligazione che ricevono dalla Religione, e senza ridurre la pubblica morale vacillante ed arbitraria;

---

e) Filone ebreo nel suo Trattato su la virtù (Milano 1817) così si esprime (pag. 29.). L'uomo santo non terrà certamente a vile nè le preghiere, nè le adorazioni, nè gli inni, nè le espiazioni, nè le offerte delle primizie, ed altre simili pratiche, quasi giudicandole inutili a sè; nè talmente ad esse si abbandonerà, come se Iddio ne abbisognasse, o diènesse a queste commoversi. Dio è immobile ed nulla ha bisogno. Bensì con questi esercizii giovera il santo sommamente sè stesso, tenendo lontani i vizii, zelando le virtù, e la ragione riconoscendo d'ogni nostro bene, e per questi rispetti non dubiterà di ammetterli e di adempirli.

conciossiachè sola è la volontà rivelata di Dio che dà alle Leggi morali l'obbligazione vera e la sanzione, e se questa divina rivelata volontà può essere dall'uomo riformata a suo talento ed a seconda de' suoi temporarii bisogni ed interessi; essa medesima divina volontà verrà da ognuno a seconda de' suoi bisogni reputata suscettibile di riforma in ogni sua parte, nè più si riguarderà siccome assolutamente ed invariabilmente obbligatoria —

29 D'altronde le Leggi cerimoniali qualunque esse sieno non possono in alcun tempo perdere la loro salutare influenza, tendendo in doppia guisa a renderci virtuosi (§ 21.). Di maniera chè, se molte tra esse, come fu dal Maimonide dimostrato nel Morè, avevano oltracciò lo scopo particolare, necessarii a' tempi mosaici, di tenere gl'Israeliti lontani dall'idolatria, esse non perdettero, nè perdere mai potranno lo scopo generale (§ 21.), pel quale meritaronsi in ogni tempo l'osservanza e la venerazione d'ogni più profondo pensatore —

30 Chè se queste Leggi, senza renderci meno giusti ed umani con chicchessia, nè meno amici degli uomini tutti (§ D. . . .), tendono a conservarci una esistenza particolare in corporazione religiosa, la quale non forma già uno Stato nello Stato, ma sì una minor famiglia entro la gran famiglia sociale, vorremo noi rinunziare a tale esistenza? A quella esistenza che i nostri Padri nel corso di tanti secoli delle più spietate persecuzioni col sangue loro ci conservarono; la quale a tante nazioni dell'antichità, tuttochè fossero di gran lunga più del popolo israelitico grandi e potenti, dato non fu di conservare? Rinunzieremo noi spontaneamente alla gloria di essere quel popolo, che per lunga stagione in mezzo ad un popolo [mondo] tutto traviato conservò nel suo seno il dogma dell'unità di Dio, ed i principii della sana Morale; e dal cui grembo esse celesti verità uscirono a diradare poco a poco le tenebre dell'universo?.

31 E dappoichè la conservazione del popolo israelitico, dai Libri sacri già da trenta secoli predetta, è, in mezzo a tanta dispersione ed a tante peripezie, unica, ed accostasi al sovrannaturale ed al miracolo, crederemo noi che essa sia da Dio voluta senza un alto e degno fine? Ed a tale, qualunque esso siasi, proponimento dell'Altissimo, vorremo noi empiamente opporci? O vorremo con eguale empietà e viltà sottrarci all'ufficio, al quale nella sua sapienza e nel suo Amore ci ha eletti?

32 O crederemo noi col rinunziare alle Leggi cerimoniali guadagnarci il favore delle nazioni in mezzo a cui viviamo, e dei Governi che ci tutelano? Troppo fallace sarebbe tale pensamento. Chè troppo saggi sono gli attuali Governi, e sopra tutto l'Austriaco, per poter essere con siffatte arti tratti in inganno; e troppo conoscono che solamente chi è irremovibilmente fedele ai comandi di Dio può essere irremovibilmente fedele al prossimo suo, alla società, alla patria; che chi fa piegare la Religione innanzi all'interesse, all'ambizione, ai temporali vantaggi, Religione non ha; che senza la sanzione della Religione la Morale riducesi ad un oggetto di calcolo, e le sue Leggi vengono rispettate sino a tanto solamente che si credono utili al personale vantaggio; e che finalmente senza la Religione ogni ordine sociale è sovvertito, i Troni vacillano e l'umano consorzio inabissa nell'orrenda voragine dell'anarchia —

33 La Teologia morale però non deve occuparsi di alcuna di quelle Leggi religiose, che hanno rapporto al culto: queste appartengono alla Teologia rituale. La morale Teologia trattar deve di quelle sole tra le divine Leggi che immediatamente riferisconsi ai doveri sociali —

Appendice

concernente i sentimenti morali

Avendo nel 4.° e 5.° paragrafo noverati sei sentimenti del cuore, e sei tendenze morali che da quelli discendono, piacemi qui brevemente esporre le ragioni, che impediscommi di annoverare tra le tendenze primitive varie altre, che, col nome d'istinti, furono da altri autori come tale riguardate.

L'istinto di conservazione, e quello di riproduzione, da alcuni tenuti per tendenze primitive non sono veramente tali: non sono che tendenze al piacer fisico, sono cioè la filauzia applicata alla fisica sensibilità: l'uomo, fatta astrazione dall'uso della ragione, non appetisce naturalmente di conservarsi, ma teme il dolore; non appetisce di riprodursi, ma di godere: l'universale maggiore o minore intemperanza lo prova, lo provano eziandio i teneri bambini, i quali dimandano il nutrimento, spinti dal molesto senso della fame, assai prima d'aver nozione della morte, e molto meno della morte prodotta dall'inedia —.

L'istinto d'imitazione discende dalla tendenza dell'esercizio delle proprie facoltà: noi amiamo di provare le nostre forze, e vedere se sappiamo fare ciò che ad altri veggiamo fare. Nè il contrarre che da noi si fa le consuetudini di coloro che più praticchiamo prova l'esistenza di tale istinto; è talora la ragione che lentamente va persuadendosi degli altrui principii; e talora il continuamente vedere e udire certi atti, o certe parole ci rende proclivi al ripeterle, perchè più prontamente si presentano alla nostra mente, che altri atti o parole che non veggiamo o non udiamo così di frequente.

La società non è tendenza primitiva: nasce in parte dall'interesse, in parte dalla tendenza alla varietà (cioè che da noi si ama la compagnia per liberarsi dalla noja, e da una posizione monotona dell'anima), ed in parte dall'onore, cioè dal desiderio di comparire —

La filantropia, ossia l'universale benevolenza è pur troppo una chimera: è falso che gli uomini godano generalmente dei godimenti altrui: vorrebbero sempre goder essi più degli altri, e molte volte un bene che noi possediamo perde gran parte del suo pregio agli occhi nostri, ove divenga (senza alcun nostro danno) comune a molti altri insieme a noi. Non può però negarsi, che il vedere altrui soffrire ad ognuno è molesto, e dolce quindi lo scorgere sollevato colui che soffriva —

La tendenza alla quiete non è una particolar tendenza dell'anima: ma è un modo della tendenza all'operare, la quale, limitate essendo le umane forze, che da essa poste vengono in opera, è anch'essa limitata —

La tendenza all'infinito non è essa pure una tendenza particolare, ma un modo delle varie cupidigie d'alcuni uomini. Alcuni uomini hanno la disgrazia d'essere insaziabili, cioè di desiderar sempre qualche bene più in là di quelli che già possegono: i loro occhi mirano sempre un gradino più in su: all'infinito non mai.

La brama di sovrastare è reale in molti, ma non è primitiva nè universale: non è che una modificazione dell'onore, cioè della tendenza alla stima: si fa necessariamente conto di chi ha più potere di noi, perchè l'altrui potere può modificare in bene o in male il nostro stato. Quindi chi ama di sovrastare, ama d'esser tenuto in conto dal lato del potere e dell'autorità. È dalla brama di sovrastare che nasce per lo più l'amore della ricchezza, e l'avarizia, atteso che l'opulenza è inseparabile da qualche specie di potere e di dominio sugli altri. Ai gran ricchi poi la brama di sovrastare, ossia l'ambizione, consiglia talvolta la generosità e la liberalità, onde conseguire le dignità più cospicue.

L'istinto della libertà non è primitivo: l'idea della libertà suppone quella della schiavitù, o d'una sommissione o dipendenza qualunque: la tendenza alla libertà non è che modificazione della tendenza all'esercizio delle proprie facoltà: ciascheduno sente o crede di sentire in sè alcune abilità; tosto che l'esercizio d'alcuna di esse gli venga da volontà superiore vietato egli desidera la libertà —

L'istinto del vero è chimerico: la ragione senza dubbio insegna di preferire ciò che è a ciò che non è, e qui non ha luogo il sentimento: tuttavia pel sentimento della varietà, o per altre ragioni noi ci di:

append.

lettiamo spessissimo dell'apparenza e dell'illusione —.

La curiosità non è tendenza primitiva: o riguarda cose che c'interessano, o almeno che possono interessare, ed allora è figlia della prudenza: o si riferisce ad oggetti del tutto a noi stranieri e indifferenti, ed allora è effetto della tendenza alla varietà.

La coscienza, ossia la compiacenza delle proprie buone azioni, ed il rimorso delle non buone non è un sentimento primitivo: se lo fosse, sarebbe accompagnato dalla corrispondente tendenza alla pratica delle buone azioni, ed alla fuga delle ree; e gli uomini sarebbero quasi tutti virtuosi. La compiacenza è prodotta dalla tendenza all'esercizio delle proprie facoltà: si compiace il virtuoso dopo esercitato un atto della sua virtù; ed egualmente può compiacersi l'uomo reo e guasto dopo commesso un atto del suo vizio e della sua passione; e l'uno e l'altro del pari rammaricansi e dolgonsi, quando veggansi sfuggita l'occasione d'esercitare un atto proprio del loro carattere. Il rimorso poi è di due specie: è talora sentimento e talvolta è giudizio. È sentimento di rammarico, allorchè uno si vede per propria colpa caduto in qualche disavventura: questo non è sentito dal malvagio prosperoso: Augusto non si rodeva per le atrocità che gli guadagnavano l'impero del mondo; rodevasi Erode al quale le barbarie fruttavano la perdita dei più cari oggetti, e l'abbominamento dei popoli. È parimenti sentimento di rammarico nei peccatori non increduli, allorchè si conoscono per propria colpa incorsi nello sdegno celeste: questo non è sentito dagli atei e dai materialisti. O finalmente è giudizio della ragione, allorchè uno, passato il bollore della passione che lo portò al misfatto, riconosce d'aver mal oprato, se ne pente, e pensa a riparare le conseguenze del suo delitto —

Non neghisi poi l'originalità al sentimento della giustizia, nè si faccia dipendere dal sentimento di pietà verso l'offeso. La prosperità d'un malvagio ci muove ad indignazione; e giocondo è per noi il sentir vendicato un grave torto, quantunque il danno dell'offeso non ne rimanga minorato, quand'anche l'offeso più non sia tra' vivi. Da questo sentimento proviene la tendenza alla giustizia; la quale, come tutte le altre tendenze morali, può dalla filautia venir soffocata.

Non credo poi necessario d'avvertire, che la mia teoria delle tendenze morali non suppone nell'uomo alcun principio innato, alcuna idea innata, alcun istinto. Io ammetto nell'uomo due ordini di sensibilità, fisico l'uno, nel quale il piacere o il dolore è dall'anima sentito dopo un più o men forte scuotimento avvenuto negli organi sensorj; l'altro del cuore, o morale, nel quale l'anima viene piacevolmente o spiacevolmente affetta dopo una semplice percezione, incapace in sè stessa a produrre nè dolor fisico, nè piacere. La vista, a cagion d'esempio, d'uomo che pianga, o d'uomo che rida, l'udire chi parli di noi con istima, o con disprezzo, sono cose indifferenti pei nostri occhi e pe' nostri orecchi; eppure tali non sono pel nostro cuore: appartengono dunque ad altro ordine di sensibilità. E quindi è che, mentre le fisiche sensazioni non si riproducono nell'anima nostra colla loro vivezza, rimosso che sia l'esterno oggetto che le produceva, le morali spessissimo rinascono con tutta la loro forza per opera della memoria e della immaginazione. Un dolor fisico da noi in addietro sofferto non ci si rende nuovamente sensibile al ridestarsene in noi l'idea, ma un dolore sentimentale ci tormenta egualmente ogni volta che l'idea in noi se ne rinnova; ond'è che questi e non quelli sono atti a produrre l'ipocondria, la pazzia e la frenesia. Ora, come dalla sensibilità fisica nascono spontaneamente tutti gli appetiti sensuali, così dalla sensibilità morale nascono naturalmente le sei tendenze morali analoghe ai sei primitivi sentimenti —

Apparisce quindi ch'io ammetto bensì l'amore di noi essere il primo ed unico motore d'ogni umana tendenza, e d'ogni nostra azione, in quanto che noi andiamo in traccia dei sentimenti piacevoli, per ciò solo che ci riescon piacevoli, e sfuggiamo i molesti, solo per ciò che ci riescon molesti: non ammetto però che le umane tendenze ed azioni sieno sempre dirette al proprio interesse:

Certamente io non conosco sentenza più empia, più detestabile, più indegna dell'uomo, e più falsa ad un tempo, di quella di coloro che dicono (che pensano non dirò, chè non credo chi uom pensar lo possa), che allorchè un uomo mostra sentir pietà de' mali altrui, o quando dimostra tenero affetto all'amico, al fratello, al figlio, al padre cadente; o qualora loda un'azione virtuosa e biasima una iniquità; egli tutto ciò faccia in vista del proprio interesse. Egli è un fatto costante, che gli uomini più egoisti e meno sensibili s'attaccano possibilmente alla società delle persone agiate, fortunate ed allegre, e sfuggono quelle dei miseri degli afflitti e dei piangenti. Se loro se ne chieda il perchè, rispondono che la prima li mette in allegria, e l'altra li metterebbe di cattivo umore. Or, perchè ciò, se il sentimento, se la pietà, se la compassione è per se stessa una chimera? Si risponde che non è sentimento, che non è compassione, ma che è simpatia. E che cosa altro vuol dir simpatia se non compassione? E che cosa si può significare per sinonimo se non il vero patire al patire d'un vero simile? Si dirà che ciò non è che effetto fisico. Sì, certamente; egli è fisico, poichè è inerente all'umana natura. Che se per fisico intendasi materiale, vale a dire effetto dell'umano organismo, e della squisitezza dei suoi nervi: sia pure; dappoichè i nervi creati furono per essere i conduttori delle sensazioni all'Io, all'anima, la quale unita al corpo, senza l'azione dei nervi sentir non può. Si ricorre infine dai nemici del sentimento alla forza dell'assuefazione e dell'educazione; vale a dire si trasforma il sentimento in un giudizio vero o altrui, fatto originariamente in esso sempre del personale interesse. Ma primieramente osservansi i sentimenti morali nei fanciulli, prima assai che sieno in grado di fare quei giudizj, dai quali si vorrebbero essi sentimenti far dipendere, e prima che ricevuto abbiamo alcun ammaestramento relativo: nessuno certamente insegna ai bambini, che fa d'uopo muoversi, essere inquieti, metter sossopra ogni cosa, e tentare ad ogni modo l'esercizio di tutte le proprie facoltà; ciò che conviene in breve ora annojarsi d'ogni trastullo, e volere la varietà.

Ed in secondo luogo i sentimenti e le tendenze che ne nascono fanno agire assai di frequente in opposizione a tutti i personali interessi. Quanti nel fior della maggiore opulenza non hanno logorata la propria vita per l'amore delle lettere, vale a dire per la tendenza all'onore, ed all'esercizio delle proprie facoltà, ed anche pel solo amore della varietà? Alfieri a qual sorta d'interesse poteva egli sacrificare il proprio riposo? Egli era trascinato alla fatica a) dalla sazietà dei piaceri, vale a dire dalla tendenza al cangiamento; b) dalla coscienza d'un animo sublime, cioè dalla tendenza all'esercizio delle proprie facoltà; c) finalmente dall'amore della gloria.

Egli è bensì vero, che il personale interesse soffoca spesso e negli adulti e nei fanciulli i sentimenti morali: che l'interesse rende taluni spietati e molti ingiusti: che l'interesse ha talvolta fatto odiare l'amico, il fratello, il figlio, il genitore: che l'interesse fa talvolta lodare l'iniquità e biasimare gli atti della più esemplare virtù: l'interesse allora tiranneggia il sentimento, nella stessa guisa che assai di frequente tiranneggia lo stesso intelletto: quanti sofismi non ha egli escogitati l'interesse dei varj partiti in appoggio di assurde opinioni? Dirassi perciò che l'intelletto sia di sua natura servo dell'interesse? Mainò. Così il sentimento può dall'interesse ricever violenza, e venirne per alcun tempo soffocato: ma egli non deve la sua origine all'interesse. Osservinsi gli uomini, e specialmente i teneri fanciulli, in tutte quelle circostanze indifferenti, ove il personale interesse non si frappone, e troveremoli tutti, o quasi tutti, pietosi, giusti, affezionati ad alcuno (od infelici di non aver trovato ove il loro affetto collocare), sensibili all'onore, ed inclinati alla varietà ed all'esercizio delle proprie facoltà. Questi sentimenti sono adunque in noi primitivi ed ingeniti, dalla provvida natura in noi collocati, perchè il germe fossero d'ogni più nobile disinteressata virtù. — —

Parte prima

Doveri generali

Introduzione

(nota a) Per abborrire intendesi qui (come rilevasi dal tutto il contesto) negare il diritto di patria, abbracciando il giudaesimo, contrar matrimonio con un'Ebrea, e quindi innestarsi nella nazione Israelitica.

34 Nella guisa che i sentimenti in noi naturali di pietà e di giustizia tendono a renderci giusti ed umani verso gli uomini tutti indistintamente, imperciocchè il sentimento, a cagion d'esempio, della pietà, non attende che da noi si sappia a qual razza, o a qual nazione appartenga l'uom che soffre, ma l'immagine di un uom che soffre ci affetta istantaneamente d'un doloroso sentimento, per quanto incognito e straniero a noi sia il paziente, e qualunque esser possa il suo vestito, il suo linguaggio ed il suo colore: così i doveri generali di giustizia ed umanità che la Religione c'impone ci obbligano in favore degli uomini tutti, senza alcuna distinzione

35 La Religione inspira l'umanità universale e l'universale ~~ed~~ giustizia ~~universale~~, in quanto che

A) la Legge di Mosè

a) appella al sentimento (18):

b) toglie ai padroni il diritto di vita e di morte sui loro schiavi, anzi condanna il padrone alla morte, quando uno schiavo da lui percosso soccomba sotto le battiture (Esodo 21. 20.):

c) dichiara libero uno schiavo, che, battuto dal padrone, perduto abbia un occhio o un dente (Es. XXI. 26. 27):

d) comanda che anche gli schiavi abbiano a riposare nel giorno di sabbato (Esod. 23. 12.):

e) comanda di non abborrire gli Egizj, (a) e ciò in grazia ~~[illegible]~~ dell'ospitalità da essi un tempo accordata agl'Israeliti, malgrado le vessazioni ed i barbari trattamenti che fecer loro soffrire (Deut. 23. 8.) —

f) permette di sposare una prigioniera, solamente dopo averle lasciata la libertà di piangere per un mese la perdita della famiglia; e proibisce di venderla quale schiava, se, dopo goduta, non piaccia (Deut. XXI. 10–14):

g) non fa espressa distinzione dall'Israelita al non Israelita (Nochri) in alcuna di quelle leggi che la giustizia e l'umanità hanno suggerite a tutti i popoli civilizzati, ma esclusivamente in alcune disposizioni non appartenenti ai doveri sociali, ma ad una quasi fratellevole benevolenza, quali son quelle

1) di non percepire alcun censo pei danari prestati (Deut. XXIII. 20. 21.):

2) di non esigere i crediti anche recenti, scorso che sia l'anno Sabbatico, fissato ad ogni settimo anno. (Deut. XV. 1–3)

3) di non rifiutarsi di far prestanze in prossimità dell'anno sabbatico (Deut. XV. 9. 10.)

4) di non tenere uno schiavo per più di sei anni (Esod. 21. 2. Deut. 15. 12.), nè una schiava giunta che sia a età da marito (Esod. XXI. 7. 8.):

5) di dimenticare le ricevute offese (Lev. 19. 18.).

B) nella sacra Storia

a) Gius. ricusando di prestarsi alle libidinose brame della padrona, ricorda i doveri di gratitudine che al suo signore (idolatra) lo vincolavano, e dichiara quindi che il tradire la fiducia ch'in lui collocava sarebbe un grave misfatto ed un peccato verso Dio (Gen. 39. 8. 9.)

b) Giacobbe maledice l'ira di Simeone e Levi, a motivo dell'eccidio da essi fatto dei Sichemiti, in vendetta dell'oltraggio che il figlio del principe di quella città fatto aveva all'onore della loro sorella (Gen. 49. 7.):

c) Giosuè risparmia la famiglia di Rachab nell'eccidio della città di Gerico, in grazia del giuramento dei due esploratori (Gios. 6. 22. 23.), ben lungi dal riguardare come nullo

un giuramento fatto ad un idolatra:

d) Giosuè e i capi d'Israele rispettarono il giuramento fatto ai Gabaoniti, sebbene appartenessero ai popoli da Dio dannati alla distruzione, e sebbene il giuramento fosse stato dolosamente carpito (Gios. 9):

e) Dio vuol vendicato sulla famiglia di Saul l'eccidio da esso fatto dei medesimi Gabaoniti (II. Sam. 21.)

C) tra i Profeti:

Ezechiello annuncia che Sedecia non prospererebbe, ma soccomberebbe sotto il potere del Re di Bab.nia, in pena dell'essersi ribellato, chiamando in suo ausilio gli Egizii, dopo avergli giurato fedeltà. Potrà egli, dice il Profeta, prosperare potrà egli andar salvo chi tal azioni commette? Romperà egli l'alleanza, e andrà salvo? (Ezech. 17.15.).

D) i Talmudisti dicono

a) che non è permesso di fare altrui illusione, nemmeno ad un non Israelita: אסור לגנוב דעת הבריות ואפי' דעת של גוי Vetitum fallere homines, etiam gentiles; per es. di fargli regalo d'alcun oggetto, facendogli credere che sia di maggior valore di quello che è (Talm. bab. Chullin, fol. 94.): intorno a che l'autore del libro חסידים (al §. 51.) condanna come delitto perfino coloro che nel salutare il non Israelita gli dicono sotto voce villanie, cui l'altro suppone essere parole amichevoli:

b) che i tribunali israeliti devono costringere l'Israelita alla restituzione del furto da lui fatto al non Israelita: גזל הגוי אסור ואם גזל מחזיר (Maimonide Estratto del Talmude, Trattato גזלה Cap. 1. §. 2.) Che chi deruba il goi è tenuto alla restituzione; e che è anzi peggio derubare H

H il goi che l'Israelita, poichè ne rimane profanato il nome di Dio: הגוזל את הגוי חייב להחזיר. חמור גזל הגוי מגזל ישראל מפני חלול השם (Tosefta, Bava Kamma, Cap. 10.)

c) che l'Israelita pecca ed è tenuto all'indennizzamento, qualora nella misura, nel peso o nel calcolo faccia soperchierie al non Israelita, non altrimenti che facendola all'Israelita. „Chi trafficando, sia coll'Israelita, sia coll'idolatra, misura, o pesa mancante, contravviene „ad un divino precetto ed è tenuto alla restituzione. E' parimenti vietato di gabbare il goi nel „calcolo, ma devesi usare seco lui ogni esattezza, come dice il sacro testo (Lev. 25.50.) Calcolerà „col suo compratore; il qual testo tratta d'un non Israelita teco suddito (vivendo cioè nella Pa„lestina, quando gli Israeliti vi avevano uno stato): quanto più non dovrai tal legge osservare „con chi non è a te soggetto? D'altronde la Scrittura dice (Deut. 25.16.) Egli è pur „abbominazione all'Eterno tuo Dio ognuno che tali cose commette, ognuno che commet„te iniquità; proposizione assoluta e senz'alcuna condizione." (Maimonide Estr. del Talmude, ib. Cap. 7.):

d) che quando il Salmista (Salmo 15.5.) encomia chi presta il suo denaro senza percepirne censo, intende che lo faccia anche coi non Israeliti: כספו לא נתן בנשך, אפי' רבית דגוי (Talm. bab., Maccot, fol. 24.).

36 L'espressioni frequenti nel Pentateuco di fratello, prossimo, compagno (Ach, Rea, Amith) non escludono menomamente i non Israeliti, se non se là ove la esclusione è chiaramente espressa nel sacro testo, come nei casi accennati nel paragrafo antecedente (A. 9.): generalmente però le frasi l'uno ..... il fratello suo, l'uno .... il compagno suo (איש ... אחיו, איש ... רעהו) sono locuzioni equivalenti alle parole l'un l'altro, ed hanno luogo parlandosi di due cose qualunque della medesima specie. Così il nome di fratello leggesi rapporto ai cherubini d'oro (Esod. 25.20) ופניהם איש אל אחיו, alle cortine del Tabernacolo (ib. 26.3.) חמש היריעות תהיין חברות אשה אל אחתה, ai lacciuoli (ib. 26.5.) מקבילת הללאת אשה אל אחתה e a varie nazioni (Gen. 25.26.) [illegible] איש אל אחיו, alle squamme del Coccodrillo (Giob. 41.8.) איש באחיהו ידבקו. Il nome di prossimo, compagno, amico (Rea) leggesi applicato agli Egizii in relazione agli Israeliti (Esod. 11.2.) וישאלו איש מאת רעהו, agli uccelli rapaci (Is. 34.15.) אך שם נקבצו דיות אשה רעותה, alle pecore (Zaccaria 11.9.) והנשארות תאכלנה אשה את בשר רעותה. Quindi è da

dedursi che il Testo אל תונו איש את אחיו (Lev. 25. 14.) altra cosa non significa se non che: Non ingannate altrui, non ingannate il tuo simile; nè la voce fratello deve prendersi nel senso proprio di figlio, nè in quello di congiunto, o di connazionale, fuori dei passi ove il sacro Testo medesimo lo determina, p. es. Deut. XV. 3. 12. XVII. 15. XXIII. 20. XXIV. 7. XXV. 16. Così il Testo לא תענה ברעך עד שקר (Esod. 20. 16.) significa non deporre contro altrui, contro il tuo simile, falsa testimonianza; לא תעשק את רעך (Lev. 19. 13.) non trattenere l'altrui, quel del tuo simile (a). In quanto al nome amito (עמית), il vederlo usato in alcune leggi di universale giustizia, p. es. ולא תונו איש את עמיתו (Lev. 25. 17.) ולא תשקרו איש בעמיתו (ib. 19. 11.), ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך (ib. 18. 20.), deve farci giudicare questo vocabolo qual sinonimo di Ach e Rea nel significato di individuo della medesima specie.

37 La proposizione dei Talmudisti che i non Israeliti non si chiamano uomini; אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם (Jevamoth fol. 61. Mezia fol. 114. Cherethoth fol. 6.) significa soltanto che la legge concernente l'impurità di chi entra in un'abitazione ove sia un uomo (adam) morto (ved. Num. 19. 14.) non è estendibile ai corpi dei non Israeliti, vale a dire che un'abitazione non è costituita in istato d'impurità perchè vi sia dentro un morto non israelita (b). I Talmudisti non hanno in alcun luogo fatto applicazione di tale definizione ad alcun altro caso fuori di questo. Ella è poi cosa comunissima il trovare nel Talmude proposizioni in apparenza universali, che non sono però da prendersi a rigore, ma applicabili unicamente a qualche caso speciale, quali sono le proposizioni seguenti: Camminare non vuol dire altro che fare elemosina; Acqua non dicesi se non se la divina legge (Kamà, fol. 17.); Non chiamasi Libano se non se il santuario (Ghittin, fol. 56.): ovvero sono iperboli proprie dello stile orientale, come sarebbe quella in cui dicono che un Ebreo non ammogliato non è un uomo (adam) (Jevamoth, fol. 63.). D'altronde i Talmudisti apertamente riconoscono altrove abbracciarsi sotto il nome Adam gli uomini di tutte le nazioni indistintamente ♯

38 D'altronde, qualunque proposizione o qualunque racconto che potesse trovarsi nel Talmude, e negli altri scritti talmudici, le quali fossero in opposizione coi sentimenti d'umanità e di giustizia universale, insinuati dalla natura egualmente e dalla sacra scrittura, debbono riguardarsi non già come dettami della Religione, e nemmeno della tradizione, ma come spiriti e suggerimenti delle calamitose circostanze, e delle pubbliche e private vessazioni, e sevizie cui gli Ebrei andavano esposti nei secoli di barbarie. ——

39 ~~Quella~~ medesima ingiustizia ed inumanità che i Romani permettevansi verso gli Israeliti e quella medesima ~~corruttela~~ di costumi, quasi universale tra i Romani dei tre primi secoli dell' E. V.

♯ Essi dicono (Kamà, fol. 38.): un non Israelita, il quale si governi secondo la Legge di Dio, acquistasi merito niente meno d'un sommo Pontefice; imperciocchè il sacro Testo dice (Lev. 18. 5.): l'uomo eseguendo le mie leggi si procura la vita; nè dice già: i Sacerdoti, i Leviti, gl'Israeliti, ma sì l'uomo in generale. Così pure nell'espressione איש איש homo homo, dicono apertamente (Chollin, fol. 13.) esser compresi anche i non Israeliti.

---

a) Che la voce Rea (prossimo) non escluda essenzialmente i non Israeliti rilevasi apertamente dalle seguenti espressioni del Talmude (Kamà fol. 38.): [illegible]

b) Tale distinzione tra i morti Israeliti e non Israeliti non è che l'opinione di R. Simeone figlio di Jochai, ed è rigettata dagli altri antichi dottori. Ved. Tosafoth in Jevamoth 61. § 24/11, e l'opera del Rab.no Mosè Kunitzer intitolata [illegible], pag. 27. — — —

39 Quella medesima ingiustizia ed immanità che i Romani permettevansi verso gl'Israeliti, e quella medesima corruttela di costumi quasi universale tra i Romani dei tre primi secoli dell'E.V., della quale Giovenale ci assicura, le quali ai Dottori della Misnà inspirarono varie misure prudenziali di preservazione e difesa contro la soprafazione dei gentili, quali sono le seguenti: Judæi non debent constituere bestias in hospitiis idolatrarum, quia suspecti sunt quod ineant eas; Neque debet relinqui mulier judæa sola cum ipsis, quia suspecti sunt de scortatione. Nec vir unus ipsis solus manebit, quia suspecti sunt de homicidio (Avodà Zarà, fol. 22.); Ubi Israelita associatus fuerit gentilis in via, si gentilis gladium gerit, adhibeat eum ad dexteram suam; si baculum, ad sinistram (ib. fol 25. Collin fol. 91.): quella medesima, dico, ingiustizia, immanità e depravazione dei Romani de' loro tempi, signori allora del mondo, hanno assai naturalmente inspirata ad alcuni fra i Talmudisti l'idea, che popoli così guasti e tanto immani non dovevano venir riguardati siccome fratelli ed amici, e che quindi ogni volta il sacro testo adopera le voci tuo fratello o tuo prossimo non debba per lo più intendersi che il solo Israelita. Tale interpretazione, contraria egualmente allo spirito della sacra Scrittura, ed all'indole dell'ebraica lingua, non è tradizionale: è soltanto un ritrovato d'alcuni tra i Talmudisti, tendente ad appoggiare coll'autorità del sacro Testo quelle dottrine e quelle misure, che le circostanze facevano loro giudicare e giuste e necessarie per la conservazione dei loro correligionarii. Ciò è da riguardarsi non altrimenti che quelle leggi e decisioni talmudiche, delle quali il Talmude stesso dice che sono d'istituzione rabbinica, e che il testo da cui vogliono dedursi è una pura asmachtà, vale a dire un appoggio, un appiglio, non però una prova ed una vera autorità (6). La barbarie poi che nel medio evo ricoperse l'Europa, e le pubbliche e le private orribili vessazioni e sevizie, alle quali gl'Israeliti erano allora ad ogni istante esposti, mantennero nei medesimi sentimenti i Rabbini de' bassi secoli.

40 Qualunque talmudica o rabbinica proposizione marchiata coll'impronta dell'antisocialità è evidentemente figlia delle circostanze, non mai dottrina della Religione, la quale dolcezza spira, e della quale i sentieri tutti sono sentieri di pace (Prov. 3.17). V. pag. 40

41. La diversità di Religione, e le opinioni qualunque d'un uomo, non ci autorizzano ad odiarlo o a nuocergli, nè ci dispensano in alcuna guisa dall'adempiere verso di lui i doveri generali d'umanità e giustizia. La proscrizione dei Cananei fu una disposizione della divina volontà, e non conduce ad alcuna conseguenza rapporto ad altri popoli, e ad altri tempi. I Cananei stessi non furono proscritti per le loro opinioni, ma per le loro pratiche abbominevoli (Lev. XVIII. 24–28). Del resto, Abramo giurò amicizia all'idolatra Abimelecco (Gen. 21.27.), e Davide e Salomone furono amici ed alleati del re di Tiro (I. Regum V. 15. IX. 27. 28.), senza che ne fossero dalla sacra Scrittura menomamente biasimati.

42 I Profeti non rinfacciano in alcun luogo della S.S. alle varie nazioni il peccato dell'idolatria, ma unicamente l'ingiustizia e l'immanità. La terra tutta ai tempi di Noè fu guasta innanzi a Dio, non perchè gli uomini fossero idolatri, ma perchè erano violenti ed iniqui (Genesi 6.11.). Amos (I. 3–II. 3.) annunzia infausti destini a varii popoli dell'Asia, in punizione di peccati che annovera, tutti d'ingiustizia o d'immanità. I Niniviti evitarono la minacciata distruzione, senza lasciare il culto degli idoli, ma correggendo le proprie azioni, e lasciando l'immorale condotta (Giona III. 8.10.). Egli è quindi evidente che la sacra Scrittura c'inspira verso gli altri popoli la più perfetta tolleranza intorno agli oggetti di credenza e culto.

43 La Religione non comanda il proselitismo, e molto meno la coazione. Comanda che circoncidansi

---

6) Il Maimonide apertamente insegna nel suo Trattato dei precetti ([illegible]) andare errati coloro che pensano esser precetti della sacra Legge tutte quelle pratiche che i Talmudisti appoggiano a qualche testo della Scrittura. Vedi anche il Nachmanide nelle sue annotazioni a quell'opera del Maimonide (Precetto 36.) –

i propri schiavi; e i Talmudisti aggiungono che lo schiavo ricusando di ricevere la circoncisione, il padrone debba tollerarlo pel corso d'un anno; indi, ove esso persista nel rifiuto, debba rivenderlo ad un non Israelita. Fu una sfrenata politica, quella che indusse Giovanni Ircano a costringere gl'Idumei ad abbracciare il Giudaismo; misura che cagionò in seguito la caduta della casa Asmonea, e finalmente quella di tutta la nazione: ma tal misura non fu mai suggerita dalla Religione.

44 L'asserzione del Maimonide (Trattato de Regibus, cap. 8.), che Mosè ha comandato di costringere colla spada alla mano i popoli tutti all'osservanza dei 7 precetti dei Noachidi, che è quanto dire all'osservanza della Religione naturale, è del tutto gratuita, e destituta d'appoggi scritturali o talmudici. Dicono bensì alcuni tra i Talmudisti (Sanhedrin, fol. 57.) che un Noachide va decapitato per la trasgressione di qualunque dei sette precetti; vale a dire che un non Israelita, il quale, addomiciliatosi nella Palestina, si fosse spontaneamente obbligato all'osservanza dei sette precetti, ove contravvenisse ad un qualunque di quelli, dovesse dai tribunali israelitici esser condannato alla morte: sentenza contrastata da altri Talmudisti (ib.), i quali, più moderati, pronunziano decreto di morte contro l'omicidio, l'adulterio, e l'idolatria solamente. Ad ogni modo, da tale sentenza de' Talmudisti non può con ombra di ragione dedursi il principio d'intolleranza stabilito dal Maimonide.

45 Questo grande Scrittore, in vece di escludere dalla sua opera rituale le proposizioni intolleranti contenute nel Talmud, o temperarle almeno, ne aggiunse di nuove, sia relativamente ai non Israeliti, quanto rapporto agl'Israeliti discredenti ed increduli, i quali ultimi egli (nel Commento alla Misnà, Sanhedrin, cap. Chelek) pretende doversi odiare e distruggere. Questa sentenza non può non sorprendere in un grande filosofo qual era il Maimonide. Cesserà però la sorpresa qualora si consideri che il Maimonide era bensì filosofo, ma lo era secondo la filosofia aristotelico-araba che a suoi tempi regnava. Ora, questa stravolta filosofia insegnava, l'anima umana non essere una sostanza, ma una potenza, una facoltà, per cui l'uomo è idoneo a divenire intelligente, e conoscere Dio e gli esseri spirituali, e che solamente passando dalla potenza all'atto l'anima perfezionandosi, e identificandosi colle da lei concepite essenze spirituali, diviene una sostanza, un essere spirituale, e quindi immortale. Questa dottrina, la quale già innanzi al Maimonide fu esposta e combattuta dal grande Giuda Levita nel suo Cosari (Dialogo V. §. 10.14.), venne adottata dal Maimonide, e fu essa che gli suggerì tutte le proposizioni intolleranti che disonorano la sua opera rituale; ispirandogli la filosofica persuasione che l'uomo che di Dio non abbia sane idee, professando il politeismo, o qualunque altro erroneo dogma intorno alla Divinità, quegli non godesse d'un'anima immortale, nè fosse altrimenti da annoverarsi tra gl'individui dell'umana famiglia, ma bensì tra i bruti; sentenza ch'egli apertamente enuncia nel Commento alla Misnà (Kamà, cap. 4. §. 3.) con dire: „Chi non ha in se perfezionati gli attributi dell'uomo, non è veramente nel numero degli uomini, ma esiste unicamente a vantaggio degli altri uomini". Questo traviamento fu l'effetto non già d'un fanatismo religioso, ma d'un fanatismo filosofico.

46 È ben ragione di deplorarsi la misera condizione dei secoli di barbarie e d'ignoranza, che produssero così erronee ed inumane dottrine; ma grave peccato sarebbe attribuire siffatte dottrine alla Religione, che l'universale carità e giustizia ha per iscopo, e che dolcezza spira e pace. Commetterebbe poi la più nefanda empietà quell'Israelita, il quale in oggi, vivendo in mezzo a popoli umani e giusti, i cui Governi benignamente tutelano la sua vita e i suoi beni, nutrisse verso di essi la più leggiera traccia di cosiffatti antisociali, egualmente che antireligiosi sensi. Egli contravverrebbe alla Legge di Dio, naturale e rivelata, la quale nei doveri d'umanità e giustizia non accenna distinzione alcuna di popoli o di credenze;

e aggiungerebbe a questo peccato l'altro più atroce della più detestabile ingratitudine. Egli dovrebbe ripetere a sè stesso le sopraccennate parole di Giuseppe ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלהים. Et quomodo faciam hoc malum magnum, et peccabo contra Deum? —

Cap. 1°

Doveri generali negativi

47 Quello che a te non piace altrui non fare – è la somma di tutti i doveri generali negativi. Esso fu espresso da Hillel, Dottore anteriore all'E. V.: דעלך סני לחברך לא תעביד (Sciabbath, fol. 31.).

48 Questo principio fondamentale non è chiaramente espresso nel Pentateuco, essendo per sè troppo generale e troppo vago, perchè possa far[?] una legge: il Pentateuco però ci presenta questo principio sviluppato in tutte le sue parti, le quali sono in esso consecrate in altrettante leggi.

49 I doveri generali negativi abbracciano tutte quelle azioni, le quali non si devono fare, siccome quelle che nocive riescono altrui, e delitti si chiamano.

50 I delitti possono riguardarsi in tre punti di vista: nell'agente, nel paziente, e nel passaggio del nocumento dall'agente al paziente.

51 Riguardati nell'agente, i delitti sono commessi scientemente o inscientemente; sono meditati, o non lo sono; e i loro effetti sono da esso preveduti, o impreveduti; sono contemplati e voluti, o non lo sono.

52 Riguardati nel paziente feriscono la sua sensibilità fisica, o la sua sensibilità morale.

53 Riguardati nel passaggio del nocumento dall'agente al paziente, questo è immediato o mediato —

54 I delitti commessi inscientemente, cioè da persona priva dell'uso della ragione, non sono imputabili. Così la Misnà (Kamà, Cap. 8.): Infelice è l'incontro del sordo-muto, del pazzo e del fanciullo: chi altri gli offende si fa reo; e se essi offendono altrui non sono condannabili: חרש שוטה וקטן פגיעתן רעה, החובל בהן חייב, והם שחבלו באחרים פטורין.

55 Sono però imputabili le azioni commesse in uno stato di demenza da noi stessi procuratoci, e siamo quindi responsabili dei nostri atti durante l'ubbriachezza ed il sonno; perchè la prima può da noi evitarsi, ed al secondo possiamo sopperirvi colle precauzioni opportune ad evitare ogni danno altrui. Così la Misnà (Kamà Cap. 2.): L'uomo è sempre responsabile dei danni da esso causati, siano gli da lui commessi premeditatamente, o inavvedutamente; sia che vegliasse o che dormisse: אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן. Il Talmude dice (Berachot, fol. 29.): Non ubbriacarti, così non peccherai: לא תרוי ולא תחטי.

56 Le azioni non meditate, ma operate per impeto di passione, sono anch'esse imputabili: prova ne sia l'amaro rimprovero del Profeta Natan a Davide, e le disavventure che gli annuncia in punizione dell'adulterio e dell'omicidio da lui commessi; dei quali delitti se il secondo fu meditato, il primo non fu certamente che l'effetto d'un istantaneo impulso del senso (II. Sam. 12.).

57 Così nel Pentateuco l'impeto della rissa non incolpa l'omicida, e nol rende meno reo di morte, nè meno tenuto a risarcire i danni nel caso di non mortale ferita (Esodo 21. 18.).

58 La sola difesa della propria vita può giustificare un'azione per sè stessa criminosa. Così la sacra Legge dichiara innocente chi uccide un ladro notturno nell'atto che si faccia strada alla sua abitazione col rompere il muro (ibid. 22. 2.); perchè un ladro a tal segno ardito si suppone che nel silenzio della notte togliere potrebbe di vita il proprietario che a lui si opponesse.

59 L'impeto d'una passione non giustificando un delitto, l'uomo ne risulta obbligato dalla religione il saggio governo dei proprj affetti, in guisa di moderarli o distruggerli dal loro nascere, innanzi che giungano a trascinarlo ad azione criminosa.

60 Iddio ci ha insegnato questo dovere nello stesso Decalogo, vietandoci il desiderare l'altrui —

61 La stessa cosa c'insegnò colla legge che comanda la morte del figlio disubbidiente e crapulone (Deut. 21. 18–21): legge

tendente ad allontanarci
dall' intemperanza fino dalla più tenera età.

62 Gli effetti immediati non voluti, non contemplati ed anche impreveduti e imprevedibili, non ci giustificano del tutto. La Legge condanna alla relegazione l'omicida involontario (Num. 35.), e ad una multa l'involontario percussore d'una donna incinta, la quale ne abortisce (Esod. 21.22.); ed obbliga generalmente ad un sacrificio chiunque inavvertentemente ~~inscientemente~~ commetta un errore.

63 La Religione ci obbliga con ciò alla riflessione ed alla circospezione in ogni nostro atto. Così il Salmista unisce gli stolti ed inconsiderati (...) ai peccatori ed ai malvagi, di cui è da evitarsi il consorzio (Salmo 1.); e i Talmudisti dicono, che chi non ha considerazione non merita pietà (Sanhedrin, fol. 92.): כל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו

64 Gli effetti mediati, da noi contemplati e voluti, c'inculpano, almeno davanti a Dio, non altrimenti che gli immediati. Così la Legge condanna i falsi testimonii alla stessa pena, alla quale esporre la persona da essi calunniata (Deut. 19. 16–21.). Così il Profeta Natan, rinfacciando a Davide la morte d'Uria, gli dice: E lui uccidesti colla spada degli Ammoniti (II. Sam. 12.9.)

65 Molte volte alcune azioni, di cui l'altrui nocumento è soltanto effetto mediato, esser non possono punite da tribunali: esse non possono però sfuggire la punizione celeste. È frequente nel Talmudo, relativamente a siffatti delitti, l'espressione: Un tale rimane assolto dai tribunali terreni, ed è reo innanzi al tribunale celeste: פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים (Kamà, foll. 55. 56. ed altri passim).

66 Gli effetti mediati, anche non contemplati e non preveduti, non lasciano d'essere più o meno imputabili, a misura della maggiore o minore facilità di prevederli ed evitarli. Prova ne sono le leggi relative ai danni prodotti da un bue (Esod. 21. 28–31. e 35. 36.), da una fossa lasciata sulla pub.ca strada (ibid. 21. 33. 34.), e da un accidentale incendio (ib. 22. 5.).

67 Nel trattare quindi delle azioni, che siccome altrui nocive non debbono da noi commettersi, non occorrerà fare alcuna distinzione relativamente all'esser esse commesse scientemente, o inscientemente; all'essere esse meditate, o no; ed all'esserne gli effetti contemplati, o non contemplati, immediati o mediati: sarà bensì d'uopo metter nel più chiaro punto gli effetti meno immediati, più lontani, e più impreveduti, dei quali le nostre azioni esser possono la causa; affinchè altri impari ad astenersene guardingo.

68 Le azioni vietate saranno quindi da distinguersi in sole due classi: nocive all'altrui sensibilità fisica, e nocive all'altrui sensibilità morale.

Art. I.

Azioni nocive all'altrui sensibilità fisica

69 La sacra Legge non si contenta di proibire nel decalogo l'omicidio: essa comanda di usare ogni precauzione, per non essere la causa benchè involontaria dell'altrui morte. Essa comanda di fare un parapetto all'altana della propria casa, aggiungendo: altrimenti porresti nella tua casa delitto d'omicidio, mentre taluno potrebbe caderne (Deut. 22.8.). I Talmudisti desumono da qta legge la proibizione di tenere in casa un cane feroce o una scala mal sicura (Kamà foll. 15. 46. Chetubot, fol. 41.)

70 Siccome l'omicidio (ove non accompagni il ladrocinio) non suol commettersi che per impeto di collera, appunto la somma obbligazione di moderare in noi con ogni sforzo qta feroce passione, ed abituarci a conservare in ogni circostanza la calma propria dell'essere ragionevole. Giacobbe come si è già osservato (S. 35. ...), maledisse l'ira di due de' suoi figli, che gli avea portati all'eccidio dell'intera popolazione della città di Sichem.

71 Salomone dice: L'iracondo diventa gran peccatore ובעל חמה רב פשע (Prov. 29.22.); Non accompagnarti all'iracondo, non frequentare il collerico: affinchè tu non prenda i suoi costumi i quali ti sarebbero un laccio: אל תתרע את בעל אף ואת איש חמות לא תבוא פן תאלף ארחתו ולקחת מוקש לנפשך (ibid.

22. 24. 25.); Il giudizio dell'uomo si mostra nel saper frenare la collera (שכל אדם האריך אפו (ib. 19. 11.); Chi sa frenare la propria ~~collera~~ ira è migliore d'un eroe, e chi sa dominare il proprio spirito val più di chi sottomette una città טוב ארך אפים מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר (ib. ib. 32.); Chi non sa frenarsi commette stoltezze קצר אפים יעשה אולת (ib. 14. 17.).

72 Il Talmude dice: non adirarti, e non peccherai לא תרתח ולא תחטא (Berachoth, fol. 29.); chi per impeto d'ira si lacera le proprie vesti, rompe le suppellettili, e getta i danari, è da riguardarsi quasi reo d'idolatria המקרע בגדיו בחמתו והמשבר כליו בחמתו והמפזר מעותיו בחמתו יהא בעיניך כעובד ע״ז (Sciabbath, fol. 105.); Chi s'adira se è uomo saggio, viene dalla sua sapienza abbandonato כל הכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו (Pesachim, fol. 66.) Chi è iracondo è tormentato da ogni specie di supplizio כל הכועס כל מיני גיהנם שולטין בו (Nedarim fol. 22.)

73 Le nostre azioni possono in molte maniere essere causa dell'altrui morte. Le persone esercitanti alcune particolari professioni sono più degli altri uomini esposte a commettere involontariamente simili azioni, e sono quindi tenute ad una maggiore circospezione. Tali sono i medici, i chirurghi, gli ostetricanti, i farmacisti ed altri. Con una espressione esagerata ed asiatica gli antichi dottori dannavano all'inferno tutti i medici (Misnà, in fine di Kiddushin), appunto a cagione degli ammalati che per inavvedutezza o per incuria lasciano miseramente perire.

74 Noi possiamo cagionare l'altrui perdita, mediante la seduzione all'intemperanza, all'incontinenza, alla vendetta; coll'adulare, accendere, e riaccendere, queste passioni in chi è ad esse inclinato; cogli scritti immorali ed antireligiosi; e talvolta eziandio col solo nostro esempio: coll'incitare, o sfidare altrui ad incontrare dei pericoli; o col deriderne la prudente timidezza. In tutte queste ed altre simili maniere, possiamo renderci innanzi a Dio rei d'omicidio. Dio disse ad Ezechiele: Io t'incarico d'avvertire il peccatore del pericolo in cui è per trarlo la sua rea condotta: se tu non ne l'avverti, l'uomo reo morrà pe' suoi peccati ed io della sua perdita chiederò conto da te (Ezechiel 33. 8.) הוא רשע בעונו ימות ודמו מידך אבקש.

75 Chi lede altrui in qualsiasi parte della persona, quand'anche ciò avvenga in una rissa, è dalla sacra legge obbligato al risarcimento dei danni (Esodo 21. 18. 19.), ed alla pena del Talione, ove il danno sia permanente (ibid. 24. e 25. e Levitico 24. 19 e 20), commutabile però in una multa pecuniaria, come si desume dalla proibizione di commutare in una multa la pena capitale (Numeri 35. 31, vedi Talmud Kamà fol. 83.). La Misnà (Kamà fol. 92.) dichiara che il pagamento della multa pecuniaria non esonera intieramente di peccato colui che ha leso altrui nella persona, se insieme non gli chiede perdono: אע״פ שהוא נותן לו אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו. Il Talmud dice: Chi alza la mano contro taluno, quand'anche non lo batta, è da dirsi malvagio המגביה ידו על חבירו אע״פ שלא הכהו נקרא רשע (Sanhedrin fol. 58.)

76 Le più comuni occasioni conducenti a ferire o percuotere altrui essendo le contese e le risse, apparisce come queste debbano con ogni studio evitarsi. Salomone dice: Ama le colpe, chi ama le risse: אֹהֵב פֶּשַׁע אֹהֵב מַצָּה (Prov. 17. 19.).

77 Innumerevabili sono le maniere di recare molestia e fastidio all'altrui fisica sensibilità. I Talmudisti non escludono dal novero delle azioni altrui nocive, delle quali la divina giustizia è per esigere conto, nemmeno quegli atti incivili, lo sputacchiare e simili, che possono muovere l'altrui stomaco. Sull'ultimo versetto dell'Ecclesiaste, il quale annunzia che Dio produrrà in giudizio ogni azione più occulta, essi dicono (Chaghigà, fol. 5.) על כל נעלם, אמר רב זה ההורג כינה בפני חבירו ונמאס בה, ושמואל אמר זה הרק בפני חבירו ונמאס בה.

Articolo II

78 Alla testa dei delitti che feriscono l'altrui morale sensibilità può a buon dritto collocarsi l'adulterio. Difficil.te potrebbesi più sul vivo, e con più durevole e avvelenata ferita, piagare il cuore di un uomo, che col privarlo della tenerezza della sua compagna: più sul vivo, imperciocchè più vivo e quindi più geloso d'ogni altro è il conjugale affetto, siccome quello alla cui formazione riunisconsi e l'una e l'altra specie di sensibilità e quello cui la continua convivenza, e l'unità d'interessi, aggiungon sempre nuova forza ed intensità; e con più durevole e avvelenata ferita, in quanto che le conseguenze della disunione dei cuori di due conjugi essendo sogliono le più funeste e per essi medesimi durante tutta la loro vita, e per la loro prole, di cui l'educazione non può nella discordia dei genitori non andarne viziata e——

79 L'adulterio è dalla sacra legge, senz'alcuna distinzione punito di morte (Levitico 20.10. Deut. 22.22.). L'assenso, ove vi fosse, della parte lesa, non ne diminuirebbe la reità; imperciocchè la santità dei matrimonii è cosa troppo strettamente unita coi più importanti interessi della società tutta, ed il mal esempio può troppo facilmente nuocere alla pubblica moralità. Quindi è che la sacra legge vieta di ripigliare la moglie, la quale, dopo ripudiata, passata fosse ad altre nozze (Deut. 24: 1-4), aggiungendo che tale azione è abbominevole innanzi a Dio, e che ciò facendo si contaminerebbe il paese: תועבה היא לפני ה' ולא תחטיא את הארץ: conciossiachè ove il marito potesse ripigliare la moglie, dopo che sposata si fosse altrui, ne avverrebbe che taluno farebbe di sua moglie un infame traffico, e l'idea della santità del matrimonio ne rimarrebbe nella pubblica opinione infirmata, e poco a poco distrutta.

80 Difficilmente l'umana virtù potrebbe guarentirsi contro il pericolo d'incorrere in tale delitto, qualora l'uomo non si studi di por tempestivo pronto ed efficace freno ad una nascente criminosa passione; quindi il comando del Decalogo: Non desiderare la moglie del tuo prossimo.

81 Ma questa legge preservativa si rende essa stessa di diffic.ma osservanza, ove altri non tengasi in continua difesa contro ogni specie d'incontinenza; giusta il troppo vero talmudico aforismo: אבר קטן יש באדם, משביעו רעב, מרעיבו שבע (Sanhedrin, fol. 107.): Membrum exiguum est in homine; si saturet illud, famescit; si fame laborare patitur, saturatur.

82 Chiunque in questa parte alcuna cosa ceda all'intemperanza, divenuto schiavo dell'occhio e della immaginazione, due mezzani del peccato (עינא וליבא תרי סרסורי דחטאה ירו' ברכ' פ"א), ne viene agevolmente trasportato ove meno ei vorrebbe.

83 Egli è perciò, che gli antichi Dottori ci furono larghi d'avvertimenti intorno a quest'argomento, i quali da chiunque conosca il lento ed insensibile progresso delle passioni, dei vizii, e de' delitti, non possono non giudicarsi tanto più utili ed importanti, quanto più in apparenza minuziosi, o importuni.

84 Essi dicono: Non tener sovvente ragionamenti colla donna: Chi troppo parla colla donna si cagiona del male: כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו (Avoth, cap. 1.). Non tener sovvente discorsi colla donna, poichè finalmente cadrai in adulterio אל תרבה שיחה עם האשה, שסופך לבא לידי ניאוף (Nedarim, fol. 20.). Chi adocchia le donne, cade finalmente in peccato: כל המסתכל בנשים סוף בא לידי עבירה (id). Non deesi andare per la strada dietro una donna: לא ילך אדם אחורי אשה בדרך. אחורי ארי ולא אחורי אשה. L'espressione del Profeta (Isaia 33. 15.) nella descrizione dell'uomo virtuoso: E chiude gli occhi per non vedere il male, allude a chi si astiene dall'osservare le donne nell'atto di lavarsi i panni: ועוצם עיניו מראות ברע, זה שאינו מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה (Bathra, fol. 57.). Chi tiene discorsi osceni scende al più profondo inferno: כל המנבל את פיו מעמיקין לו גיהנם (Sciabbath, fol. 33.). L'onanismo è degno di morte: כל המוציא שכבת זרע לבטלה חייב מיתה (Niddà, fol. 13.).

85 Le letture lubriche riguardar non si possono qual indifferente oggetto da ~~qualunque~~ chiunque esser voglia geloso custode della propria virtù, e dell'interna pace del proprio animo. Le laide immagini e le massime licenziose, col frequente presentarsi alla mente, ne sanno troppo di sovente farsi strada in fino al cuore, ma lentamente giungono a corromperlo e depravarlo:

I Talmudisti narrano di quell' Eliseo, che in preda si diede all' irreligione, ch'egli innanzi all'epoca della sua apostasia aveva spesso in bocca greche canzoni: זמר יווני לא פסק מפומיה (Chaghigà, fol. 15).

86 Delitti talora altrettanto, e talora più dell'adulterio nocivi all'altrui morale sensibilità, sono la calunnia, la diffamazione, la maldicenza e la privata delazione; in somma tutti quei discorsi che si fanno a danno dell'altrui onore e riputazione.

87 La calunnia innanzi ai tribunali, ossia la falsa deposizione, è vietata nel Decalogo, ed è punita colle pene del talione (Deut. 19.16–21). Degli altri summentovati delitti la sacra legge proibisce espressamente solo l'ultimo (Levit. 19.16.) Non fare il delatore nel popolo tuo לא תלך רכיל בעמך, il quale è il più leggero, mentre il delatore nulla aggiunge per propria malizia, ma rapporta soltanto le altrui parole. La calunnia privata, la diffamazione, e la maldicenza, sono implicitamente e maggiormente eziandio, vietate.

88 La calunnia anche privata può produrre altrui danni incalcolabili; perciò il Salmista tra le persone cui dice da Dio abborrite, e di cui annunzia la perdita, novera l'uomo sanguinario dopo del bugiardo, ossia del calunniatore: Tu distruggerai i parlatori di menzogna: Dio abborre l'uomo sanguinario ~~ed~~ e l'ingannatore (Salmo 5.7.): תאבד דוברי כזב איש דמים ומרמה יתעב ה׳, e Salomone annunzia la perdita al menzognero egualmente che al falso testimonio (Prov. 19.9.) עד שקרים לא ינקה ויפיח כזבים יאבד.

89 I Talmudisti inveiscono acremente e frequent.te contro la diffamazione, la maldicenza, e la privata delazione, delitti cui comprendono sotto la generale denominazione di mala lingua (לשון הרע). Essi dicono: Il maldicente commette peccati uguali ai tre più grandi, che sono l'idolatria, l'adulterio e l'omicidio (Arachin, fol. 15, ubi plura): כל המספר לשון הרע מגדיל עונות כנגד שלש עבירות, ע״ז וג״ע וש״ד. Vedi pure Sotà fol. 42. Sanhedrin fol. 103. Kiddushin fol. 70. e Talm. Gerosolimitano, Peà cap. I.

90 Essi condannano eziandio alcune maldicenze velate, le quali tanto più son maligne quanto più son artificiose. Ecco come ne tratta il Maimonide (Trattato Deoth, Cap. 7.): Egli vi ha di certi discorsi, i quali possono dirsi polvere della maldicenza (a). Tali ~~possono dirsi~~ sono i seguenti: Chi avrebbe detto al tale, ch'egli sarebbe divenuto quell'uomo che ora egli è! — Tacete del tale: io non voglio dire certe cose che sono accadute. E simili. E' l'istessa cosa quando altri tesse l'elogio d'uno ~~d'un~~ tale in presenza de' suoi nemici, locchè gli eccita a dirne male. Così pure chi dice male scherzando, e come per celia, fingendo di non parlare per animosità. Così chi dice male d'altrui con artificiose allusioni, affettando ingenuità e semplicità quasi egli non sapesse quel tale ragionamento ch'egli fa contenere alcuna maldicenza, e sostenendo, ove sia d'uopo, d'ignorare il rapporto che quei discorsi hanno colla condotta altrui. Chi dice male d'altrui in sua presenza o in sua assenza; chi narra cose tali, le quali passando di bocca in bocca possono nuocere altrui nella persona o negli averi, o soltanto produrgli qualche dispiacere o timore; è mala lingua. Tutti questi sono maldicenti, da' quali è dovere d'allontanarsi, lungi dall'intertenersi seco loro, ed ascoltarne i ragionamenti. יש דברים
שהם אבק לשון הרע, כיצד? מי יאמר לפלוני מי יהיה כמו שהוא עתה, או שיאמר שתקו מפלוני, איני רוצה להודיע מה אירע וכיוצא ה״ה,
וכיוצא בדברים האלו, וכן המספר בטובת חברו בפני שונאיו הרי זה אבק לשון הרע, שזה גורם להם שיספרו בגנותו, ועל זה הענין
אמר שלמה מברך רעהו בקול גדול בבקר השכם קללה תחשב לו, שמתוך טובתו בא לידי רעתו. וכן המספר לשון הרע דרך שחוק ודרך
קלות ראש, כלומר שאינו מדבר בשנאה, הוא שאמר שלמה בחכמתו כמתלהלה היורה זקים חצים ומות וגו׳ ואמר הלא משחק אני, וכן
המספר לשון הרע דרך רמאות, והוא שיספר לתומו כאלו אינו יודע שדבר זה שדבר לה״ר הוא, וכשמוחין בו אומר איני יודע שדבר
זה לה״ר, או שאלו מעשיו של פלוני. אחד המספר בלה״ר בפני חברו או שלא בפניו, והמספר דברים שגורמין אם נשמעו איש מפי איש
להזיק חברו בגופו או בממונו, ואפי׳ להצר לו או להפחידו, הרי זה לה״ר — כל אלו הם בעלי לה״ר שאסור לדור בשכונתם, וכל שכן לישב
עמהם ולשמוע דבריהם.

---

a) Dicesi nel linguaggio rabbinico polvere d'una data cosa tutto ciò che senza appartenere propriamente parlando ad una data classe di cose tuttavia ne ha, per così dire, l'odore —

91 Per quanto però la diffamazione, la maldicenza, e la delazione sieno azioni detestabili ed irreligiose, anche ove tratti- si di non dire che il vero; egli è però evidente, non essere azione immorale, ma giusta anzi e doverosa quella di far conoscere le altrui malvagie intenzioni, o l'altrui reo carattere a chi fosse in procinto di rimanerne con proprio danno ingannato. Il celebre Wesely nel suo Commentario al Levitico (inserito nel Pentateuco di Mendelssohn) alla legge (Lev. 19. 16.) „Non rimanerti spettatore (indifferente) al sangue (all'omicidio) del tuo prossimo" la quale immediat.te succede alla legge: non fare il delatore nel popolo tuo" scrive quanto segue: Benchè la legge t'imponga di non fare il rapportatore, tu non dei pensare: Qualora io sappia che altri sia insidiato, io non devo comunicargli la cosa, o prestargli soccorso. Ciò t'insegna la legge susseguente, la quale ti vieta di starti immobile spettatore al sangue del tuo prossimo che corre pericolo d'essere versato, imponendoti anzi di coraggiosamente difenderlo. I Talmudisti da questo medesimo testo desumono il dovere di salvare col rischio della propria vita chi fosse nel pericolo d'annegarsi, d'esser divorato dalle fiere, o assalito da assassini. מזה הזהירך לא תלך רכיל בעמיך, אל תאמר כי אם ידעתי שעושים עליו להרגו, או שרודפים אחריו, אין צריך לגלות אזנו, או להיות לעזר לו, תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך, כלו' אל תעמוד בחבוק ידים לדם רעך הקרוב להשפך, אלא אתה חייב לגלות אזנו או לעזור לו, וכן אמרו חכמים אין לרואה את חברו טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטים באים עליו, שאינו חייב להצילו בנפשו, שנא' לא תעמד על דם רעך.

92 La sacra legge permette a due testimonii oculari di deporre contro chiunque contravvenuto avesse una legge, quantunque tale accusa fosse per esporlo a qualche pena, ed anche la morte; e ciò perchè il vantaggio della società è cosa dove a ognuno esser più sacro, che l'interesse d'un individuo malvagio, che tende a nuocere. Quindi la sacra legge tacitam.te ci autorizza a svelare e far conoscere le persone false e rie, a vantaggio degl'innocenti e dei semplici, che potrebbero esserne vittime. La maldicenza è riprovevole, ove s'aggiri intorno a difetti non nocivi ad altri, o quando si parli di persona fuori di stato di nuocerne nocumento, o si tratti di persona già morta, e quindi incapace di nuocere: in caso diverso la dissimulazione è complicità, è un laccio che si tende ai buoni, è tradire i buoni in grazia dei malvagi. Quanti non si rovinano per la mal intesa delicatezza di coloro, dai quali chieggono lumi e notizie intorno al carattere d'una terza persona, colla quale sono per contrarre rapporti della massima importanza!

93 Sono altresì delitti contro l'onore altrui, e altam.te dai Talmudisti condannati, l'imporre altrui alcun soprannome; il chiamare altrui per qualche suo soprannome; il fare arrossire altrui in pubblico; ed il pro- curare il proprio onore col discapito di quel d'altrui. La Misnà dice (Avoth, Cap. II.) Abbi caro l'onore del tuo prossimo al pari del tuo: יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך. Il Maimonide, detto il Talmudico, così si esprime: Hannovi alcuni peccati men gravi dei suindicati, i quali tuttavia son tali che chi vi si abitua, non è, se- condo che affermano gli antichi dottori, partecipe della celeste beatitudine; e questi sono l'imporre altrui alcun soprannome, il chiamare altrui pel suo soprannome, il fare arrossire altrui pub.te, ed il procurare il pro- prio onore con lesione dell'onore altrui: יש עבירות קלות מאלו, ואעפ"כ אמרו חכמים שהרגיל בהן אין לו חלק לעוה"ב, וכדי להתרחק מהן ולהזהר בהן, ואלו הן, המכנה שם לחבירו, והקורא לחבירו בכנויו, והמלבין פני חבירו ברבים, והמתכבד בקלון חבירו. (V. Mesià, fol. 58. 59.

94 I Talmudisti con espressione iperbolica dicono, che uno deve piuttosto lasciarsi gettar nella fiamma, che far ar- rossire altrui pub.te: נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים (Beracot, fol. 43. Mesià fol. 59. Sotà fol. 10. Chedubot fol. 67.)

95 Essi medesimi però c'insegnano doversi smascherare e pubblicare gl'ipocriti, onde evitare lo scandalo e gli effetti del cattivo esempio: מפרסמין את החנפים מפני חלול השם (Jomà, fol. 86): debbonsi pub.te smascherare gl'impostori, a motivo dello scandalo (Vedi ivi la glossa del Jarchi o Rasci).

96 Qualunque espressione atta a cagionare altrui un benchè leggierissimo dispiacere è dai Dottori della Misnà e del Talmude condannata sotto il nome di אונאת דברים lesione colle parole. La Misnà ne adduce in esempio chi senza intenzione di fare acquisto chiede il prezzo d'una merce לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח (Mesià, fol. 58.) Il Talmud aggiunge il ricordare ad un peccatore penitente la

sua persona (sedotta); ed altre simili cose (vedi ivi), e persino il non rendere il saluto. Chi non rende il saluto è reo di furto, dice il Talmud (Berachoth, fol. 6.): [illegible] (שלום) [illegible] גזלן.

97 Ogni derisione e dileggio è dal Talmud condannato (Meghillà fol. 25. Sanhedrin fol. 63.) כל ליצנותא אסירא. I derisori sono registrati alla testa di quelle quattro classi di persone cui i Talmudisti dicono negata dopo la morte l'intuizione dell'altissimo; le quali classi abbracciano i derisori (a), gli adulatori, i bugiardi, i maledici (Sotà, fol. 42. Sanhedrin, fol. 103.) ארבע כתות אין מקבלות פני שכינה כת לצים, כת חנפים, כת שקרים, כת מספרי לשון הרע [illegible]: Vedi pure Avodà Zarà, fol. 18.

98 Il riprendere altrui dei torti a noi fatti, anzichè essere atto riprovevole, è preciso comando della sacra Legge, e ciò onde evitare il risentimento e l'odio (Lev. 19. 17.): Non odiare il tuo fratello nel tuo cuore; ma riprendi il tuo prossimo: לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח תוכיח את עמיתך.

99 Siccome chi vien leso ne' suoi averi ne risente un dispiacere morale, molto innanzi che la privazione gli cagioni alcun fisico detrimento, e molte volte ancora senza che quella privazione possa giammai alcun male fisico recargli: così i delitti coi quali ledonsi le altrui proprietà sono da annoverarsi tra le azioni nocive all'altrui sensibilità morale, piuttosto che tra quelle che ledono l'altrui sensibilità fisica. Egli è pel sentimento di piacere che a noi reca l'esercizio delle nostre facoltà, che il possedere ci è grato e ci duole il perdere, prima ancora che da noi si pensi ai fisici vantaggi che l'oggetto posseduto potrà produrci, ed agli incomodi fisici che la di lui perdita sarà per cagionarci. Un fanciullo gode di qualunque oggetto di cui si trovi padrone, pel solo motivo che ogni nuovo oggetto di cui può disporre dilata la sfera della sua attività, e gli offre nuovi mezzi di esercitare le proprie facoltà.

100 Si lede altrui negli averi a) col rapirgli a viva forza alcun oggetto di sua proprietà, e ciò chiamasi גָּזֵל rapina: b) col rubargli alcuna cosa senza ch'ei se n'avvegga, e ciò dicesi גְּנֵבָה furto: c) col ritenere alcuna cosa del suo, o che a lui sia dovuta, locchè è עֹשֶׁק; d) coll'usargli frode in qualunque siasi maniera, locchè chiamasi הונאה, o אונאה; e) col danneggiarlo in qualsiasi guisa le sue sostanze, con, o senza il proprio profitto, locchè dicesi נֶזֶק.

101 La rapina (גזל) è proibita dalla sacra legge: לא תעשק את רעך ולא תגזל (Lev. 19. 13.), ed il rapitore è dalla medesima obbligato alla restituzione: והשיב את הגזלה אשר גזל (ibid. 5. 23.).

102 Il furto (גנבה) è vietato dalla sacra legge nel Decalogo, ed altrove (Lev. 19. 11.) לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו, ed il ladro è condannato a pagare il duplo: אם ימצא הגנב ישלם שנים (Esodo 22. 6.), ed in alcuni casi il quadruplo ed il quintuplo (ib. 21. 37.)

103 Il ladro pagando il duplo vien punito, come osserva il Maimonide (Trattato Ghenevà, Cap. 1.) colla legge del taglione, dovendo perdere del suo altrettanto quanto aveva tentato di far perdere altrui: ונמצא מפסיד כמו שרצה להפסיד את אחר. La multa poi del quadruplo è dal sacro Testo assegnata a chi avesse rubata, indi scannata o venduta una pecora, e quella del quintuplo ove si tratti d'un animale bovino; ed il medesimo Maimonide (Morè Parte III Cap. 41.) ne adduce la ragione la facilità maggiore di commettere tal furti, gli animali sparpagliandosi naturalmente pei prati, ed il bestiame grosso più ancora del minuto, attesa la quantità maggiore di pastura che consuma; come pure la facilità di occultare tali furti, collo scannare o col vendere gli animali derubati. I Talmudisti poi assegnano la ragione della multa più grave nel furto d'un bue, che in quello d'un agnello, il danno maggiore emergente nel primo caso, a motivo dei

---

a) L'aggettivo לֵץ fu superiormente (§. 63.) interpretato sventato, inconsiderato; e qui derisore. Il valore dei vocaboli s'altera sovente col lasso dei secoli. Nell'antico Ebraismo la voce לֵץ aveva il primo significato (vedi la mia Nota ad Isaia 28. 14.). Nell'Ebraismo seriore e rabbinico essa ha il secondo valore, il quale fu da tutti i Lessicografi erroneamente attribuito al לץ biblico —

lavori rurali, in cui il bestiame grosso, a differenza del minuto, viene con tanto vantaggio adoperato (a)

104 Il Profeta Zaccaria annunzia in nome di Dio la più spaventevole maledizione al ladro; maledizione che deve consumarlo assieme a quanto gli appartiene: הוצאתיה נאום ה׳ צבאות ובאה אל בית הגנב ... ולנה בתוך ביתו וכלתו ואת עציו ואת אבניו (Zac. 5. 4.)

105 Chi senza esporsi a commettere personalmente il ladroneccio, vi coopera in qualsiasi guisa, non è men reo del ladro stesso. Il Profeta Isaia (1. 23.) dice: I vostri Grandi sono perversi, e soci di ladri; e Salomone dice (Prov. 29. 24.): Chi spartisce col ladro odia sè stesso.

106 I Talmudisti espressamente proibiscono il comprare oggetti rubati. Il Maimonide dietro il Talmude così si esprime: È illecito comprare dal ladro l'oggetto rubato, ed è peccato grave, animando così il ladro, il quale ove non trovasse a chi vendere, non ruberebbe (Trattato Ghenevà Cap. 5.): אסור לקנות מן הגנב החפץ שגנב, ועון גדול הוא, שהרי מחזיק ידי עוברי עבירה, וגורם לו לגנוב גנבות אחרות, שאם לא ימצא לוקח אינו גונב.

107 La Misnà vieta il comprare anche nel caso di solo sospetto che l'oggetto possa essere rubato, per esempio il comprare lana o teneri capretti dai pastori, e legna, o frutta dai guardiani delle campagne, e generalmente da chiunque raccomandi di nascondere il comprato oggetto (Kamà, fol. 118.) אין לוקחין מן הרועים צמר וחלב וגדיים ולא משומרי פירות עצים ופירות וכל שאמרו להטמין אסור.

108 Il lucro risultante da qualsiasi sorte di giuoco è da alcuni fra i Talmudisti dichiarato illecito; e questa opinione è adottata dal Maimonide (Trattato Ghezelà vaavedà Cap. 6. ved. Chesef mishnè, Trattato Eduth Cap. 10)

109 Il Talmude proibisce il rubare coll'intenzione di restituire, facciasi ciò ad oggetto di recare altrui un momentaneo dispiacere, od anche di recargli profitto, dovendogli restituire il doppio (Mesià fol. 61.): לא תגנובו על מנת למיקט לא תגנבו על מנת לשלם תשלומי כפל

110 I Talmudisti dicono che sebbene gli uomini a' tempi di Noè commettessero ogni sorte d'abbominazioni, Iddio non decretò di finirli col diluvio, se non dopo che si permisero i furti e le rapine (Sanhedrin fol. 108.) בא וראה כמה גדול כחו של חמס, שהרי דור המבול עברו על הכל, ולא נחתם עליהם גזר דינם עד שפשטו ידיהם בגזל. Ed altrove: È peggio derubare il prossimo, che commettere un sacrilegio (Ba thra', fol. 88.): קשה גזל הדיוט יותר מגזל גבוה.

111 Il Profeta Isaia (61. 8.) dice che Dio abborre quegli olocausti che altri facesse col frutto delle sue rapine. כי אני ה׳ אוהב משפט שונא גזל בעולה. Malachi (1. 13.) rimprovera nello stesso tenore i suoi coetanei: והבאתם גזול. I Talmudisti dichiarano un oltraggio che si fa a Dio l'esercitare un atto qualunque di culto servendosi di un oggetto malo acquistato (Kamà fol. 94. Sanhedrin fol. 6.) הרי שגזל סאה של חטין, טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך, אין זה מברך אלא מנאץ, ועל זה נאמר ובוצע ברך נאץ ה׳. Nel libro Chasidim leggesi (§ 397.): Chi ha debiti e non ha da pagarli non deve comprar libri, nè fare elemosina, nè stipendiar copisti, nè far ardere lumi nel Tempio; alle quali cose è applicabile il testo (Is. 61. 8.): Dio odia il furto nell'olocausto. מי שיש לאחרים ממון ואין לו ואלו לא יקנה ספרים ולא יתן צדקה ולא ישכור סופרים ולא יתן נרות לבית הכנסת, ועל זה נאמר שונא גזל בעולה.

112 La sacra Legge vieta il ritenere l'altrui: לא תעשק את רעך (Lev. 19. 13.), ed il Salmista appella empio, o malvagio chi non rende il denaro prestatogli: לוה רשע ולא ישלם (Salmo 37. 21.)

113 La sacra Legge comanda non solo di non ritenere, ma restituire un oggetto trovato a caso, di cui si conosca il proprietario: והשיב.... את האבדה אשר מצא (Lev. 5. 23.); ma vieta il negligere e lasciare sulla strada qualunque oggetto che si conosce essere da altri perduto, e comanda di ritirarlo e custodirlo, fino a che se ne scopra il proprietario (Deut. 22. 1–3.) La Misnà (Mesià, Cap. 2.) aggiunge il dovere di porre a pubblica notizia l'oggetto trovato.

114 La sacra Legge comanda ripetutamente il pronto pagamento del mercenario: לא תלין פעלת שכיר אתך עד בקר (Lev. 19. 13.), ביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש (Deut. 24. 15.). Il Profeta Geremia (22. 13–19.) annunzia ai

---

a) Più forti debbono essere gli ostacoli, che rispingono gli uomini dai delitti a misura che sono contrarii al ben pubblicoʼ, ed a misura delle spinte che ve li portano. Beccaria, dei delitti e delle pene, § 23.

a Sallum figlio del Re Giosia una morte inonorata, ed incomincia la descrizione delle sue malvagità col dipingerlo frodatore de' mercenarj: הוי בונה ביתו בלא צדק ועליותיו בלא משפט ברעהו יעבוד חנם ופעלו לא יתן לו — לכן כה אמר ה' — קבורת חמור יקבר. Egualmente il Profeta Malachi (3.5.) novera tra i più gravi peccati, cui Dio deve un giorno punire, il ritenere la mercede: וקרבתי אליכם למשפט והייתי עד ממהר במכשפים ובמנאפים ובנשבעים לשקר ובעשקי שכר שכיר.

115 I Talmudisti dicono: Chi trattiene la mercede dell'operajo, pecca quanto se gli togliesse la vita (Mesià fol. 112) כל הכובש שכר שכיר כאלו נוטל נפשו ממנו.

116 La Sacra Legge proibisce ripetutamente la frode, o l'inganno nel comprare e nel vendere: וכי תמכרו ממכר לעמיתך ~~או~~ קנה מיד עמיתך אל תונו את אחיו (Lev. 25.14.) ~~ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלהיך~~
ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלהיך (ib. ib. 17.).

117 Essa proibisce eziandio ripetutamente la frode nel peso e nella misura: לא תעשו עול במשפט במדה במשקל ובמשורה: מאזני צדק אבני צדק איפת צדק והין צדק יהיה לכם (Lev. 19.35.36.), ~~לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן גדולה וקטנה~~ לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן גדולה וקטנה, לא יהיה לך בביתך איפה ואיפה גדולה וקטנה, אבן שלמה וצדק יהיה לך איפה שלמה וצדק יהיה לך וגו' כי תועבת ה' אלהיך כל עושה אלה כל עושה עול (Deut. 25.13.16.).

118 Essa proibisce parimente qualunque menzogna a danno altrui: ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו (Lev. 19.11.).

119 La Mishnà dichiara frode (אונאה) egualmente il vendere per più del valore che il comprare per meno del valore (Mesià fol. 51.) e qualifica frode il divario d'un sesto dal valore (ib. fol. 49).

120 Il Talmude, glossando il testo del Levitico 19.35., condanna i più raffinati artifizj che altri possa usare per frodare altrui nel peso, o nella misura (ib. fol. 61.): במדה, זו מדידת קרקע, שלא ימדוד לאחד בימות החמה ולאחד בימות הגשמים; במשקל, שלא יטמין משקלותיו במלח; ובמשורה, שלא ירתיח — — — —

121 La Sacra legge c'impone il risarcimento dei danni anche indirettamente ed involontariamente recati altrui nelle sue sostanze, in tutto, o per metà, secondo il grado di colpa che nelle varie circostanze possa avervi avuto luogo per parte nostra (Esodo 21.32-35. e 22.4.5.). La Mishnà ed il Talmude diffondonsi lungamente intorno ai particolari di questa leggi nei primi sei capitoli del Trattato Kamà. Il Talmude dice: Chi vuol esser pio, questi osservi esattamente le leggi relative ai danni cagionati altrui (Kamà fol. 30.): האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין.

122 Del resto, i Dottori della Mishnà raccomandano generalmente la cura della roba altrui, come della propria (Avoth, cap. 2.): יהי ממון חברך חביב עליך כשלך. —

123 Ella è quasi impossibil cosa che altri astengasi costantemente dal ledere altrui in qualsiasi maniera nelle sue sostanze, e fedele mantengasi in ogni possibile circostanza alla legge della probità, ove per tempo non liberi il proprio animo dalla tirannica e troppo comune passione dell'ingordigia d'avere, altrimenti avarizia.

124 Trae la sua origine questa passione da una, o più delle seguenti quattro cause: a) da una soverchia ed illimitata inquietudine per l'avvenire: b) dalla voluttà, dal lusso, ed altri illimitati bisogni fattizj: c) dal desiderio di sovrastare, o almeno d'uguagliare altrui: d) dall'opinione, che l'umana felicità sia in proporzione degli averi.

125 Appartiene alla filosofia, ossia alla sana ragione, il distruggere in tutto, o in gran parte almeno, le tre ultime di queste cause, col dimostrare in quanto alla seconda, che più l'uomo si crea bisogni, più schiavo e più infelice egli si fa; e che tosto che i nostri bisogni cessino di trovare un limite nelle naturali necessità, essi ne divengono indispensabilmente illimitati, infiniti, e quindi impossibili a soddisfarsi, ed atti soltanto a continuamente tormentare.

126 In quanto alla terza, che il desiderio di sovrastare altrui è anch'esso di sua natura impossibile a soddisfarsi, essendo essenzialmente illimitato, e tendente per conseguenza a rendere infelici: che d'altronde il sovrastare altrui non ci rende in alcun modo realmente più felici, attrandoci

d'altrui invidia e odio, dando più risalto e più pubblicità ai nostri difetti, rendendo rarissimi i veri sinceri amici, e mettendoci nell'impossibilità di distinguere i pochi sinceri dai molti falsi che a gara ci attorniano: che più agevole, più dolce, più glorioso e più utile assai riesce il superare altrui pei pregi veri dell'onestà e della virtù, ~~pesi~~ pregi i quali non solo ci liberano dall'odio e l'invidia altrui, ma ci rendono generalmente cari ad ognuno, fanno sorpassare i nostri difetti, ci procurano amici veri e costanti; e sono poi sempre a nostra portata, da poterceli procacciare colla sola nostra volontà: e che il desiderio d'uguagliare altrui nel fasto ed in tutto ciò che non è vero bene è una pazzia, la quale ci conduce a rinunziare alla nostra felicità reale, per procurarcene una fittizia, che noi abbiamo la dabbenaggine d'ammirare ed invidiare in altri, i quali tutt'altro sono che felici, o altra felicità non godono fuor di quella d'illudere altrui, ed intorbidare la felicità; che il fasto, il lusso e la moda, sono bisogni relativi alle persone oziose, alle menti disoccupate, che non sanno, o non vogliono riempire il loro vuoto con occupazioni utili alla società; cui il voler uguagliare è volersi riguardare, e volere effettivamente divenire esseri nulli.

127 In quanto alla quarta, che nulla è più erroneo dell'accennata opinione: mentre la salute, bene primario dell'uomo, accompagna raramente la ~~bellezza~~ ricchezza oziosa e voluttuosa, ed è l'ordinario retaggio della mediocrità laboriosa e temperante. Lo stesso dicasi della pace dell'animo, atteso che il ricco e più ha da perdere e meno è avvezzo a soffrire le privazioni: egualmente i purissimi e dolcissimi affetti d'amico ed amico, di padre e figlio, di fratello e fratello, e di marito e moglie, sono tal in mezzo alla mediocrità, e raramente in seno dell'opulenza.

128 Intorno alle ricchezze, la sacra Scrittura ci offre le seguenti massime: Chi ama l'argento non n'è mai satollo: אהב כסף לא ישבע כסף (Eccl. 5.9.). La ricchezza produce talvolta l'infelicità di colui che la possiede: עשר שמור לבעליו לרעתו (id. ib. 12.). Chi confida nella propria ricchezza, cadrà: בוטח בעשרו הוא יפול (Prov. 11.28.) Smania l'avaro dietro le ricchezze, e (talora) non sa che l'indigenza l'attende: נבהל להון איש רע עין ולא ידע כי חסר יבואנו (Id. 28.22.). È da preferirsi un buon nome a grande opulenza: נבחר שם מעשר רב (id. 22.1.). Non darmi nè indigenza nè ricchezza: fammi avere il mio pane quotidiano. ראש ועשר אל תתן לי הטריפני לחם חקי (id. 30.8.). La Mishnà dice (Avoth, cap. 4.): chi è quegli che dir si può ricco? quegli che pago è della sua sorte; איזהו עשיר השמח בחלקו Più uno ammassa ricchezze e più si procura timori ed inquietudini (ib. cap. 2.) מרבה נכסים מרבה דאגה. —

129. In quanto alla prima la ragione e l'esperienza ci dimostrano, che una vita laboriosa ed una condotta onesta e prudente rarissimamente possono lasciare altrui nella privazione di quanto è necessario al suo sostentam.to: che l'inquietarsi continuamente in grazia d'ogni caso avvenibile, è procurarsi una miseria certa, per evitarne una incerta: e che moltissime volte l'ingordigia d'aumentare ci fa perdere ciò che possediamo.

130 La Religione poi ci assicura, che l'uomo giusto, il quale a Dio obbedisce, e in Dio confidasi, non può venire da Dio abbandonato in preda alla reale miseria (Salmo 37.25.): — נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם —

139 Il Talmude narra che in tempi di persecuzione essendo stati arrestati Rabbi Eleazaro figlio di Pardà, e R. Chaninà figlio di Teradion, il primo disse al secondo: Te felice, che sei arrestato per una sola accusa; e me infelice, che lo sono per ben cinque accuse! Al che il secondo rispose: Te felice, che quantunque arrestato per cinque accuse, sei per uscirne libero; e me infelice, che sebbene arrestato per una sola accusa, uscir non debbo libero: e ciò a motivo che tu ti sei occupato dello studio della divina Legge, ed insieme della pratica degli atti di benevolenza e filantropia, mentre io mi sono occupato esclusivamente dello studio della divina Legge. A questa narrazione il medesimo Talmude aggiunge la seguente sentenza: Chi occupasi dello studio della Legge esclusivamente (senza insieme occuparsi della pratica delle virtù sociali), sembra uno che non abbia Dio כל העוסק בתורה בלבד דומה כמי שאין לו אלוה (Avodà Zarà, fol. 17.).

140 Una importante pratica filantropica vivamente raccomandata dai Dottori della Mishnà e del Talmude si è quella di prestarsi a rappacificare tra loro le persone l'una contro dell'altra irritate; virtù da essi celebrata sotto il nome di הבאת שלום בין אדם לחברו, e posta da essi nel rango di quelle virtù, delle quali l'uomo gode in questa stessa vita gl'interessi, rimanendogliene intero il capitale ~~nella~~ per la vita avvenire: שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא (Peà Cap. 1.)

141 Hillèl diceva: Sii dei seguaci d'Aronne, amico e seguace della pace (Avoth Cap. 1.). Nel libro Talmudico detto Avoth di Rabbi Natan (Cap. 12.) narrasi, che qualora Aronne veniva in cognizione di qualche rancore nato tra due individui, portavasi separatamente presso l'uno e l'altro e dipingendo a ciascheduno l'altro pentito e dolente, e riconoscente il proprio torto, li disponeva a rappattumarsi.

142 I Dottori insieme raccomandano di giudicare benignamente d'ogni uomo: הוי דן את כל האדם לכף זכות (Avoth Cap. 1.) d'accogliere ogni uomo con benigna e lieta faccia הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות (ib. ib.) — הוי מקבל את כל האדם בשמחה (ib. Cap. 3.): d'essere il primo a salutare chicchessia הוי מקדים בשלום כל אדם (ib. Cap. 4.): e d'esser modesto ed umile in faccia d'ogni uomo. הוי שפל רוח בפני כל האדם (ib. ib.). Essi chiamano la generosità, l'umiltà, ed i limitati desiderj, virtù caratteristiche dei seguaci d'Abramo: עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה, תלמידיו של אברהם אבינו (ib. Cap. 5.). I Talmudisti chiamano la pietà (la compassione), la ~~pudore~~ verecondia, e l'officiosità, virtù caratteristiche degl'Israeliti: שלשה סימנים יש באומה זו, הרחמנים, והביישנים, וגומלי חסדים (Jevamoth, fol. 79.). Nel libro Chassidim leggesi (§ 87.): אם אין אדם רחמן מה בינו לבין בהמה, שאינה מרגשת בצער חברה Ove l'uomo non senta pietà, qual diversità tra lui e la bestia, la quale è insensibile ai mali della sua simile?

Parte seconda

Doveri speciali

Cap. 1.

dei conjugi

143 L'uomo, per quel natural sentimento che lo porta ad amare, cioè ad affezionarsi a quelle persone, dalle quali abbia ricevuto una qualunque specie di piacere, è natural.te portato a stringere la conjugale società, anzichè, alla foggia dei bruti, appagarsi d'un vago concubito. E' questo uno dei precipui mezzi, con cui la natura ha provveduto a render l'uomo sociale; nè mai certamente esistito avrebbe la civil società, ove preesistito non avesse la società domestica; nè mai quest'ultima avrebbe avuto luogo, ove nata non vi fosse tra l'uomo e la donna affezione permanente, e convivenza.

144 Il matrimonio, istituito dalla natura, fu consacrato dalla Legge di Dio, la quale puniva di morte l'adulterio.

145 La società conjugale, nata dall'amore, è fondata non sull'interesse, ma sul sentimento; vale a dire, che l'uomo e la donna unisconsi in matrimonio, non per giovarsi soltanto, ma per amarsi.

146 Lo scambievole interesse, ossia la mutua cura del reciproco benessere, benchè sia inseparabile dal matrimonio come non forma il fondamento della conjugale società, così non basta di per sè, a formarne la felicità; ove vada disgiunto dal mutuo sentimento ed inclinazione.

147 Mostra quindi di non conoscere l'essenzial carattere della società conjugale, e tradisce sè stesso ad un tempo e la persona colla quale uniscesi in matrimonio, a) chi determina la sua scelta dietro qualsiasi altra norma, che quella della vicendevole inclinazione: b) chi si unisce a persona, che non ben conosca, o da cui ben non sia conosciuto: c) chi si unisce a persona, cui per motivi fisici, o morali, gli sia impossibile d'amare, o dalla quale, per qualsiasi ragione, gli sia impossibile d'essere amato; d) chi abbia già il cuore occupato da altro affetto, o uniscasi a persona che trovisi in tale situazione, senza che l'antica passione abbia almeno incominciato a cedere; e) chi amando una persona, l'ottenga per conquista, dopo ch'essa gli abbia dimostrato ripugnanza, ~~f) chiunque [illegible] nella dissolutezza, od è quindi incapace d'un amore intenso e costante~~, f) chiunque non si conosca capace, o non sia fermamente deciso di mantenersi inviolab.te fedele alla persona, con cui si unisce in matrimonio, e massim.te ov'egli sia infetto delle licenziose massime di coloro, che la fedeltà conjugale, nell'uomo almeno, siccome antica e rozza virtù, disprezzano; o quand'egli sia nella sua virtù vacillante abbastanza a segno, da vergognarsene al cospetto degli animi depravati, che delle loro prostituzioni menan fasto —

148 Stretto una volta il vincolo conjugale, colla reciproca inclinazione, od almeno senza che alcuna delle parti abbia per l'altra avversione, o ripugnanza, dev'essere precipuo ed indefesso studio dei conjugi di conservare costante, o di far nascere, ove occorra, il vicendevole attaccamento ed amore.

149 L'amore acquistasi e conservasi a) coll'amore, vale a dire col sincero e disinteressato attaccam.to L'amore unicamente sensuale può nuocere in due guise all'acquisto e dalla conservazione dell'altrui affetto; in primo luogo col rendere la persona amante bassa e spregevole agli occhi della persona amata; ed in 2.do luogo, col rendere la persona amante gelosa e tiranna della ~~persona~~ amata, la quale allora, anzichè amarla, deve odiarla. Un marito sinceramente e disinteressatam.te attaccato alla sua compagna, non permetterà mai che l'amore ch'egli le porta abbia a riuscirle dannoso, pesante ed incomodo, coll'essere da esso il sacrifizio d'ogni onesto sociale piacere. Il marito, incapace di sentimento, il quale ami la moglie unicamente in grazia del proprio piacere, nella guisa all'incirca che l'avaro ama il suo tesoro, inutil.te ed ingiust.te pretenderebbe d'esser amato. Egualm.te una moglie attaccata a suo marito non ~~pretenderà~~ permetterà mai ch'egli abbia a dolersi e pentirsi della coniugale libertà; ma saprà anzi spontaneamente restringerne l'uso, tosto che s'accorga (ed a far tali scoperte aiuterà con accortezza e l'occhio e la mente) che questo non interam.te a lui piaccia —

150 L'amore acquistasi e conservasi b) col procurarsi l'altrui stima. Difficilmente si può amare chi non si può stimare per le sue qualità morali. I malvagi amansi, finchè sono vincolati da un comune interesse; ma ognuno d'essi è disposto a tradire l'interesse dell'amico, qualora l'interesse proprio venisse a mostrarglisi indipendente dal suo; e tale amicizia è per conseguenza precaria. Un conjuge non isperi d'essere sinceramente amato, ov'ei sappia di non poter essere sinceramente stimato; nè egli potrà essere dal suo conjuge stimato, ove non tenga con tutti in generale e col medesimo in particolare una condotta onesta e proba, e conforme ai dettami del sentim.to e della religione ——

151 L'amore acquistasi e conservasi c) col dimostrare stima d'altrui. Difficilmente può amare chi si sente disprezzato. Quindi, sebbene le correzioni possano e debbano aver luogo tra conjugi, debbonsi però fare con tale dolcezza, da non lasciarne apparire il disprezzo.

152 L'amore acquistasi e conservasi d) colla condiscendenza. Delle persone non sono mai nè perfette, nè perfettamente conformi. Ciascheduno conjuge deve quindi modificare in parte le proprie inclinazioni e consuetudini, e i propri gusti, in guisa di possibilmente uniformarsi all'altro; e deve insieme abituarsi a tollerare nel miglior modo le inclinazioni le consuetudini, ed i gusti dell'altro. In ogni cosa di leggiera intrinseca entità, la cura della conservazione dell'amore e della pace deve far tacere ogni particolare inclinazione ——

153 La società conjugale, fonte prima d'ogni altra società, è quella, ove più pure e sincere si appalesano tutte le sociali virtù; le quali in ogni altra società esser possono, e frequent.te sono, simulate e fittizie, e suggerite dalla prudenza, vale a dire interessate; laddove nella società conjugale la simulazione è meno ovvia e la maschera più difficile a sostenersi. Difficilmente quindi è da sperarsi animato di sinceri sentimenti d'umanità e giustizia verso i suoi simili chi non se ne mostri animato verso il suo conjuge.

154 La Legge di Dio consacra l'amor conjugale, decretando che durante il primo anno di matrimonio uno non debba andare alla guerra, nè possa essergli imposto alcun pubblico peso, ma debba lasciarsi libero alla sua famiglia, in guisa da tener lieta la presa moglie (Deut. 24. 5.). Questa misura tende a far nascere tra conjugi lo scambievole attaccam.to, il quale una volta formato, assolutam.te conservasi, ove vi sia virtù.

155 Il Marito è dalla Sacra legge obbligato alla convivenza colla moglie, ed a somministrarle il vitto ed il vestito (Esodo 21. 9. 10.) שארה, כסותה, ועונתה [illegible].

156 Il marito è oltracciò obbligato dal Codice rabbinico a provvedere alla cura della moglie ammalata; a riscattarla, ove venisse fatta schiava; a farle i funerali; ed a provvedere pel ~~[illegible]~~ mantenimento e alloggio della propria vedova ~~[illegible]~~, finchè rimane nello stato vedovile (Chedubboth, Cap. 4.).

157 Il medesimo codice vieta al marito di proibire ~~alla~~ moglie di recarsi a far visita a) ai propri genitori; b) alle sue amiche in circostanze di nozze, o di lutto; a meno che la società del 2.o caso non eccitasse in lui fondate inquietudini (ib. Cap. 7.).

158 I Talmudisti raccomandano di rispettare e con ogni attenzione onorare la propria moglie, aggiungendo che i meriti della donna recano la celeste benedizione, la prosperità e la ricchezza, nella famiglia לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין ברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו — אוקירו לנשייכו, כי היכי דתתעתרו. (Messià. fol. 59.)

159 Essi consigliano di spendere nel proprio vitto meno di quanto comporterebbero le proprie facoltà; nel proprio vestito in proporzione del proprio stato; e nel trattamento della famiglia, alquanto al di là del proprio stato; mentre la moglie e i figli altri che lui non hanno, in cui sperare: לעולם יאכל אדם וישתה פחות ממה שיש לו, וילבש ויתכסה במה שיש לו, ויכבד אשתו ובניו יותר ממה שיש לו, שהן תלויין בו, והוא תלוי במי שאמר והיה העולם (Chollin fol. 84.). —

160 I medesimi applicano il testo (Giobbe 5. 24.): „Tu allora avrai certezza che la pace e la felicità saranno nella tua dimora". a chi ama la moglie quanto se stesso, la tratta onorevolmente più di se stesso; incammina la propria figliuolanza nella retta via; e non trascura di farla passare allo stato conjugale: — האוהב את אשתו כגופו, והמכבדה יותר מגופו, והמדריך בניו ובנותיו בדרך ישרה, והמשיאן סמוך לפירקן, עליו הכתוב אומר וידעת כי שלום אהלך (Jevamoth fol. 62.)

161 I medesimi raccomandano la maggior attenzione a non far soffrire ingiustizie e dispiaceri alla propria moglie; aggiungendo che la celeste vendetta sarebbe tanto più pronta, quanto maggiore è in generale la femminile sensibilità e delicatezza: לעולם יהא אדם זהיר באונאת אשתו, שמתוך שדמעתה מצויה, אונאתה קרובה (Metzià fol. 59.)

162 La moglie è dal Codice Mosaico obbligata a prestare la sua opera alle faccende domestiche, e ad allattare i proprii parti. L'aver portata una dote considerevole può far esenzione da questi obblighi: la moglie è però in ogni caso obbligata ad occuparsi di qualche sorta di lavoro, l'ozio essendo il padre dei vizj (שהבטלה מביאה לידי זמה), come pure a prestare al marito i servigj relativi alla di lui persona (Chetuboth, cap. 5.).

163 Contravviene alle antiche costituzioni della nazione ebrea (דת יהודית) la moglie che esce alla pubb.ca strada coi capelli scoperti, o nude le braccia, o che indecentemente ride e scherza cogli uomini (ib. cap. 7.) —

164 La principale virtù d'una moglie è, dicono i Talmudisti, di far ciò che piaccia al marito אין לך כשרה בנשים אלא אשה עושה רצון בעלה (Note al Maimonide, Trattato Ishuth, Cap. 15.) —

165 Il Maimonide, dietro il Talmude, così discorre intorno alla reciproca condotta da tenersi dai conjugi: Il marito esser non deve soverchiamente geloso né usare alla moglie violenza intorno ai debiti conjugali. Parimente raccomandano gli antichi Dottori alla moglie di condursi con verecondia anche nell'interno di sua casa, e non mostrarsi al marito troppo amica del ridere e fare il chiasso; né tenergli meno che modesti discorsi; né farglisi ritrosa ad oggetto di accrescere in lui i pungoli dell'amore. Deve guardarsi nel trattare coi di lui congiunti, in guisa da non eccitare in esso gelosia; ed in generale starà lontana da ogni cosa sconcia, e da tutto ciò che sembrar possa tale. I Dottori medesimamente raccomandano al marito di onorare la moglie più della propria persona, ed amarla come sé stesso; ed essendo agiato procurarle i comodi proporzionati a' suoi mezzi; come pure di non incuterle soverchio timore di lui, anzi parlarle con tutta placidezza, né mostrarsele di tetro umore né iracondo. Comandano pure alla moglie di grandem.te onorare e rispettare il marito, seguire in ogni cosa i dettami di lui, non altrimenti che s'ei fosse un principe od un re; attenersi a quanto a lui piace, ed evitare ciò che a lui disaggrada. È questa la condotta che tener debbono nel matrimonio i casti e puri Israeliti ed Israelite, e tale contegno renderanne il consorzio felice e lodevole (Trattato Ishuth, Cap. 15.) ולא יקנא לה ביותר מדאי, ולא יאנוס אותה, ולא יבעול בעל כרחה, אלא ברצונה מתוך שיחה ושמחה וכן צוו חכמים על האשה שתהיה צנועה בתוך ביתה, ולא תרבה שחוק וקלות ראש בפני בעלה, ולא תתבע תשמיש המטה בפיה, ולא תהיה מדברת בעסק זה, ולא תמנע תשמיש מבעלה כדי לצערו עד שיוסיף באהבתה, אלא נשמעת לו בכל עת שירצה; ותשמר מקרוביו ובני ביתו כדי שלא יעבור עליו רוח קנאה, ותתרחק מן הכיעור ומן הדומה לכיעור. וכן צוו חכמים שיהא אדם מכבד את אשתו יותר מגופו, ואוהבה כגופו, ואם יש לו ממון מרבה בטובתה כפי ממונו; ולא יטיל עליה אימה יתרה, ויהיה דבורו עמה בנחת, ולא יהיה עצב ולא רוגז. וכן צוו על האשה שתהיה מכבדת את בעלה ביותר מדאי, ויהיה עליה מורא ממנו, ותעשה כל מעשיה על פיו, ויהיה בעיניה כמו שר או מלך, מהלכת בתאות לבו, ומרחקת כל מה שישנא, וזה הוא דרך בנות ישראל ובני ישראל הקדושים והטהורים בזווגן, ובדרכים אלו יהיה ישובן נאה ומשובח.

166 Intorno alle virtù d'una moglie è da leggersi l'elogio della donna valente nell'ultimo Capitolo del libro dei Proverbi. Varie sagge ammonizioni alla donna possono leggersi nel libro Mussar del Chatz (Cap. 6.), nel Reschith Chochmà (Cap. Derech Eretz, Sez. 4.a), e nel Schevet Mussar Cap. 24.) —

167 Quest'ultimo raccomanda alla moglie 1. la pulitezza in ogni cosa; 2. la placidezza e mansuetudine col marito 3. la moderazione di misurare le proprie pretensioni secondo le circostanze in cui trovasi il marito; 4. di confortare il marito nei casi avversi; 5. la diligenza ed attività nelle domestiche faccende; 6. d'avere il marito anche lontano sempre presente all'immaginazione; 7. di non essere loquace 8. di non vantare al marito la bellezza d'altr'uomo, né d'altra donna; 9. di non portare invidia ad altre donne; 10. di non essere curiosa d'udire ciò che non le appartiene; 11. di non troppo frequentemente uscire di casa

Capitolo II

Dei Genitori

168 L'amore de' proprj figli è troppo altamente comandato dalla natura e dalla ragione, perchè debba essere inculcato da alcuna legge positiva. Esso è comandato dalla natura, per impulso della quale gli uomini egualmente e gli animali bruti sogliono caldamente amare e con ogni sollecitudine, sforzo e sacrifizio, proteggere la propria prole, almeno fino a tanto che questa non sia in istato di provvedere da sè alla propria conservazione. Ed è comandato dalla ragione, la quale ci mostra, che nessuno ha tanto diritto alla sua assistenza, quanto quegli, cui la sua volontà ha data l'esistenza, e tutti i bisogni che da quella emergono.

169 I Talmudisti dichiarano il genitore, per quanto sia povero, tenuto ad alimentare la propria prole fino all'età di 6 anni compiti; in guisa da potersi esser astretto dai tribunali: dopo l'età di sei anni se ricusa d'alimentarli, il tribunale può astringervelo, ove conosca ch'egli ne abbia i mezzi; ove ciò non consti, la pub.ca autorità deve assumere il peso del sostentamento di essa prole, e contentarsi di pub.te diffamarne il padre dichiarandolo più spietato degli uccelli rapaci. (Maimonide dietro il Talmude; Trattato Giustizia, Cap. 21.) —

170 La Legge di Dio ha privato i genitori del diritto di vita e morte, che anticam.te i padri di famiglia avevano su tutti gli individui della medesima, come apparisce dal decreto di morte che Giuda pronunziò contro la sua nuora Tamàr (Genesi 38. 24.). La sacra legge lascia soltanto ai genitori il diritto d'accusare i proprj figli innanzi ai tribunali, ai quali soli spettano il pronunziarne sentenza (Deut. 21. 18—21.) —

171 La sacra legge incarica il genitore d'ammaestrare i proprj figli nei doveri religiosi, tenendo loro sovente discorso e stando in casa, e camminando per la via, e nel coricarsi e nell'alzarsi: ושננתם לבניך וגו' (Deut. 6. 7.); come pure d'istruirli dei miracoli che comprovarono la missione di Mosè: והודעתם לבניך ולבני בניך, יום אשר עמדת וגו' (idem 4. 9.). L'esempio e le insinuazioni paterne avendo per naturalità massima efficacia sul cuor dei figli, e quindi del benessere della società, e della felicità dei padri stessi, [l'osservanza di queste leggi è la più solida guarentigia della pietà e della costumatezza dei figli] invano pretenderebbe un genitore di vedere i proprj figli seguire i dettami della Religione e della virtù, ove il suo esempio e i suoi discorsi non glie ne siano maestri.

172 Il Chasid (Cap. 7.) intorno a ciò così si esprime: Deve l'uomo guardarsi dal fare discorsi ed atti riprovevoli in presenza del figlio suo; e benchè la cosa sia condannabile per se stessa, sia o non sia presente il figlio, è tuttavia più detestabile il commettere o il proferire alcun che di sconcio davanti al figliuolo, il quale potrebbe prenderne mal esempio, in guisa che possa quando il genitore lo sgridasse per qualche sconcio fatto, quegli avrebbe a rinfacciargli la consimile azione da lui medesimo commessa. Dicono perciò gli antichi Dottori: abbella te stesso, indi pensa ad abbellare altrui. Così pure all'udire alcuna sconcezza detta o fatta da altri, deve il padre altamente biasimarla e detestarla davanti al figlio, affinchè ne concepisca abborrimento. וצריך אדם להזהר שלא לדבר דבר מגונה לפני הבן, ולא לעשותו, ומכ״ש ... מגונה אם עושהו בין בפני הבן בין שלא בפני הבן, אבל מ״מ יותר גנאי הוא לו לעשות דבר מגונה או לאמרו בפני בנו, שמא ילמוד בנו ממנו ויעשהו, ואם יאמר לו האב למה עשית כך וכך, יש לו הבן והלא כך וכך עשית אתה, ועל זה אמרו ז״ל התקוששו וקושו, קשט עצמך ואח״כ קשט את אחרים, ואם ישמע דבר מגונה צריך שיגנהו עד מאד בפני הבן, ויפליג בגנותו, כדי שימאס הדבר בעיני בנו, וגו'.

Nel libro Chesidim (S. 577.) leggesi: אם אדם אוהב גופו של בנו כך אוהב הכלב את גוריו, וכל הבריות אוהבים ילדיהם, ועל זה נאמר ומותר האדם מן הבהמה אין, אבל אדם יש לו לאהוב נשמת בניו לשם שמים, שאם אדם הולך בנו או בתו במקום ... לירא מהם שלא יפלו ... [illegible] ... ויותר צריך להיות נזהר מלמעט בניו ובנותיו פן יחטאו לפני הבורא, ויותר צריך להיות מתפחד פן יחטאו במעשיהם ... [illegible]

Se l'uomo ama il fisico de' suoi figli, anche il cane ama i suoi piccoli, e tutti i bruti amano la loro prole, e qui può applicarsi il testo (Ecc. 3. 19.): L'uomo non ha alcuna superiorità sulla bestia. Ma l'uomo amar deve religiosam.te il morale de' figli suoi. Conciossiachè se accadendo che un suo figliuolino vada in sito tenebroso, ove sia da temersi che possa farsi del male, egli comanda a' suoi domestici d'accompagnarlo, o l'accompagna egli stesso, perchè il suo fisico non venga a soffrirne detrim.to o dolore; maggiorm.te deve vegliare a pro della mente e del morale de' figli suoi, e maggiorm.te gli conviene temere ed avere a cuore che non cadano in vizio e peccato —

† l'osservanza di questa legge è la più valida guarentigia della pietà e della costumatezza dei figli;

Cap. II

Doveri generali positivi

131 Egli è poco l'astenersi dal fare il male: fa bisogno il bene: סור מרע ועשה טוב (Salmo 37. 27.).

132 La Legge di Dio c'impone di prestare e giovare al nro simile, anche al nro personale nemico: Quando incontrerai il bue o l'asino del tuo nemico, che sia smarrito, devi restituirglielo. Quando vedrai l'asino del tuo nemico soccombente sotto la propria soma, tu non devi abbandonarne a lui la cura, ma devi ajutarlo a scaricare la bestia (Esod. XXIII. 4. 5.).

133 Il Talmude qualifica doveri perfetti, e tali da potere i tribunali astringerne all'osservanza, tutti quegli offici, che uno può prestare altrui senz'alcun proprio danno; e chiama il rifiutarvisi agire da Sodomita: זה נהנה וזה לא חסר, כופין על מדת סדום: Quando uno può trarre un vantaggio, senza che l'altro venga a soffrire alcun danno, colui può essere colla forza astretto a non agire da Sodomita (Batrà, fol. 12.).

134 Ma anche là, dove il giovare altrui non può farsi senza nostro incomodo e danno, l'umanità e l'amore del prossimo ci sono ad ogni pagina comandati nella Scrittura e ne' libri talmudici.

135 La Legge di Dio c'impone generalmente d'amare il nro simile come noi stessi: ואהבת לרעך כמוך (Lev. 19. 18). Rabbi Akibà qualificava questo testo qual importantmo principio della Religione; Ben-Azzai riguardava siccome più importante ancora il testo (Genesi 5. 1.) che dichiara l'uomo essere creato ad imagine di Dio: ואהבת לרעך כמוך, רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה, בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם כלל גדול מזה (Libro Torath Cohanim). Questi due Dottori della Misnà c'insegnano con qto sentenzioso parlare che l'amore del prossimo è lo scopo della Religione, e che tale amore estender si deve a qualunque individuo dell'umana specie, gli uomini tutti indistintamente essendo creati ad imagine di Dio. Lo stesso Rabbi Akibà, animato dei medesimi sentimenti del collega Ben-Azzai, dice altrove (Avoth Cap. 3.): Caro a Dio è (indistintamente) l'uomo, essendo creato a divina imagine: חביב אדם שנברא בצלם (a).

136 I Talmudisti distinguono col nome di Zedakà (צדקה) la beneficenza coi poveri, e col nome di Ghemilud Hassadim (גמילות חסדים) l'universale umanità ed officiosità. Essi dicono che la seconda ha tre vantaggi sopra la prima: a) la prima non si esercita che colle sostanze, e la seconda può esercitarsi anche colla propria persona: b) la prima non può praticarsi che verso i poveri, e la 2.da anche verso i ricchi: c) la prima soltanto verso i vivi, la seconda anche coi defunti (Succà, fol. 49.).

137 I medesimi dicono, che qste due virtù hanno altrettanto peso, che tutti insieme gli altri comandamenti della divina Legge: צדקה וגמילות חסדים שקולין כנגד כל המצות שבתורה (Talm. Gerosolimitano, Peà, Cap. 1.).

138 Essi glosando il testo (Deut. 13. 5.) Dietro l'Eterno vro Dio andrete, ne deducono il comando d'imitare Dio negli atti della sua universale beneficenza: מאי דכתיב אחרי ה' אלהיכם תלכו, וכי אפשר לו לאדם להלך אחר השכינה? אלא להלך אחר מדותיו של הקב"ה, מה הוא מלביש ערומים אף אתה הלבש ערומים, הקב"ה ביקר חולים, אף אתה בקר חולים, הקב"ה ניחם אבלים, אף אתה נחם אבלים, הקב"ה קבר מתים, אף אתה קבור מתים. (Sotà fol. 14.).

(a) Da qui apparisce quanto s'ingannasse o quanto volesse ingannare i suoi lettori l'Abate Chiarini nel dire (Théorie du Judaïsme, tome II page 60.) che i Dottori della Legge hanno alterata, anzi corrotta la morale biblica, allegandone in prova la sentenza di Hillél (vedi § 47) "Quello che a te non piace, altrui non fare". Dall'essere la sentenza di Hillél negativa anzichè positiva, egli inferisce la morale de' Dottori della Legge tendere alla rilassatezza; senza riflettere alla circostanza, in cui il Dottore quella sentenza enunciò. Hillél non parlava già a suoi discepoli, i quali dalla lettura dei sacri Testi esser potevano preparati alla sublime e veramente divina dottrina: Ama il tuo simile quanto te stesso: egli parlava ad un gentile, che si proponeva d'abbracciare il Giudaismo; e chiara cosa è che Hillél cominciar doveva con esso lui dal più facile, piuttosto che dal più difficile. Implica poi manifesta contraddizione la calunniosa nota che l'Abate Chiarini aggiunge alla medesima pagina. Incomincia tosto dire che per prossimo deve intendersi il correligionario, e finisce col dire che la sentenza fu dettata dal timore—

173 I Dottori della Mishnà aggiungono al padre altri due doveri verso il figlio: di fargli apprendere un'arte, e di prestarsi ché passi allo stato conjugale. Taluno tra essi aggiunge ancora il dovere di fargli apprendere l'arte di nuotare. Un altro fra i medesimi dichiara, che il non insegnare al proprio figlio un mestiere, è insegnargli a fare l'assassino (Kiddushin fol. 29.).

174 L'esercizio delle arti meccaniche è raccomandato ed encomiato dai Dottori della Mishnà e del Talmude, e molti tra i medesimi l'esercitavano essi stessi. La Mishnà dice: ama il lavoro (Avoth Cap. 1.) אהוב את המלאכה. — Il Talmude dice che un artigiano mentre lavora non deve alzarsi per far onore ad un Dottore della legge (Kiddushin fol. 33.) [illegible]. Nel Talmude leggesi il seguente apoftemma: Sette anni durò la carestia, nè mai passò innanzi alla porta dell'artigiano (Sanhedrin fol. 29.) [illegible]:

175 Nuoce alla Società, e tradisce il proprio figlio, chi senza ben consultarne i talenti e l'inclinazione, lo dedica, guidato dalla vanità, o da altro, ad una professione scientifica, piuttosto che ad una meccanica. Nuoce alla società somministrandole un dotto inetto, e quindi inutile anzi nocivo, e privandola d'un utile artigiano. Tradisce poi il proprio figlio, logorando la sua gioventù nelle fatiche dello studio, che non torneranno a verun suo pro.

176 Il Talmude insegna a non passare allo stato matrimoniale prima d'essersi procurati i mezzi di sussistenza (Sotà fol. 44.) [illegible]. —

177 Il padre deve prendersi ogni cura pel sollecito collocamento delle figlie in età da marito. Egli poi commetterebbe una inumanità ch'esser potrebbe cagione di delitti, maritando una giovine figlia ad un vecchio (Sanhedrin fol. 76.) [illegible].

178 Il padre deve guardarsi da ogni ingiusta predilezione per alcuno dei figli, giacchè esser potrebbe cagione di funeste discordie e lunghi odj tra essi (Sciabbath fol. 10.) [illegible]. —

179 Per quanto il padre abbia diritto al rispetto ed all'ubbidienza dei figli, egli non deve abusarne, esigendo da essi cose troppo gravose ed importune; giacchè sarebbe provocarli alla disobedienza ed al peccato (Libro Chasidim §. 557.) [illegible] —

180 Il Talmude dichiara che il percuotere un figlio già adulto è lo stesso che mettere un intoppo innanzi ad un cieco; vale a dire che il padre così facendo si rende colpevole degli eccessi, ai quali tale provocazione può trascinare il figlio (Moed Katan fol. 17.) [illegible] — —

Cap. III. Dei figli

181 Il primo ed il più naturale affetto che l'uomo sente, egli è senza dubbio quello verso i genitori; e quest'affetto, nato nella sua infanzia, e da mille cause giornalmente alimentato e con noi cresciuto, è altresì il più difficile a cancellarsi, o ad affievolirsi in noi. La ragione poi, la quale c'insegna a nutrir sensi di tenera riconoscenza a qualsiasi suo benefattore, assai più vivi c'ispira sentimenti di gratitudine ed amore pei genitori, i quali tante e tali fatiche e gravose cure hanno pel corso di molti anni in pro nostro sostenute. —

182 Qualche mora disumanato, di coloro che con sofismi vorrebbero scrollare i fondamenti dell'umana società, osò insegnare ai figli non avere essi alcun dovere verso i proprj genitori, i quali non da altra mira che da quella della propria voluttà mossi furono a dare ad essi l'esistenza. Ciò potrà esser vero relativamente a questi uomini senza morale, del gregge dei moderni Epicuri, i quali per non caricarsi del peso della propria prole, generan figli, cui il proprio genitore è ignoto. Ma chi, guidato dalla religione e dalla virtù, si assume il grave incarico del matrimonio, e le infinite cure della fisica e morale educazione de' figli suoi, potrà mai dirsi che nel procrearli pensato e

ci non abbia che al proprio piacere, piacere ch'è pur sì facil cosa, senza tante molestie, di procurarsi?

183 Iddio, nel Decalogo, impone d'onorare i proprj genitori, aggiungendo che effetto di tale osservanza sarebbe la lunga e felice durata della nazione nel suo paese. Difatti la rispettosa subordinazione de' figli ai genitori è il primo fondam.to dell'ordine sociale: ove questa sì naturale e sì ragionevole subordinazione venga a mancare, cessar deve ogni altra civile e politica subordinazione, e la società e lo stato cadendo nel peggior di tutti i mali, l'anarchia, devono necessariamente perire (Vedi il Coment. sull' Esodo 20.12, e Lezioni D.D. 169. 170.) –

184 La sacra Legge comanda altrove (Lev. 19.3.) di temere (rispettare) i genitori איש אמו ואביו תיראו; e condanna alla morte chi li percotesse (Esodo 21.15.), o li maledicesse (– – 17.). L'intera nazione all'entrare nella terra promessa pronunziò per divino comand. maledizione contro chi villaneggiasse i proprj genitori (Deut. 27.16.) ארור מקלה אביו ואמו. Salomone nei Proverbi dice: Ubbidisci tuo padre il quale ti generò; nè disprezzare tua madre per quanto sia vecchia (Prov. 23.22.) שמע לאביך זה ילדך, ואל תבוז כי זקנה אמך; Lo stolto rigetta la correzione di suo padre (– 15.5.): אויל ינאץ מוסר אביו; Di colui che maledice il padre e la madre la lucerna estinguerassi in mezzo alle tenebre (cioè: egli non troverà sollievo ne' suoi mali) (– 20.20.) מקלל אביו ואמו ידעך נרו באשון חשך. Ancor dice: Quell'occhio che schernisce il padre, ed ha a vile l'ubbidire alla madre, è degno d'esser cavato dai corvi, e mangiato dagli aquilotti (– 30.17.) עין תלעג לאב ותבוז ליקהת אם יקרוה ערבי נחל ויאכלוה בני נשר.

185 La Mishnà colloca l'onorare i genitori alla testa di quelle azioni meritorie, di cui l'uomo gode i frutti in questa stessa vita, e di cui il capitale gli rimane intero per la vita avvenire (Peà, Cap. 1.)

186 Un Dottore della Mishnà dice: Il dovere d'onorare i genitori ha ricevuto da Dio alcune prerogative più estese di quelle del dovere d'onorare Dio stesso; imperciocchè tutte quante le opere di religione e di beneficenza sono obbligatorie solamente in proporzione dei mezzi che altri abbia; mentre il dovere verso i genitori è incondizionatamente obbligatorio, quand'anche altri dovesse per eseguirlo andar a mendicar le porte (Talm. Gerosol. Peà Cap. 1.) תני ר' שמעון בן יוחאי גדול הוא כבוד אב ואם, שהעדיפו הקב"ה יותר מכבודו, נאמר כבד את אביך ואת אמך, ונאמר כבד את ה' מהונך, ממה את מכבדו מהונך, מפריש לקט ~~[illegible]~~ שכחה פאה תרומה מעשר ראשון ומעשר שני ומאכיל את הרעבים ומשקה את הצמאים ומלביש ערומים, עושה סכה לולב שופר תפלין ציצית ומזוזה, אם יש לך אתה חייב בכל אלו, ואם לאו אין אתה חייב באחת מהן, אבל כשהוא בא אצל כבוד אב ואם, בין יש לך הון בין אין לך הון, כבד את אביך, ואפי' מחזר על הפתחים.

187 I Talmudisti (Kiddushin, fol. 31.) interpretano come segue le due leggi d'onorare e temere i genitori: „In che cosa consiste l'obbligo di temere e d'onorare i genitori? Consiste il primo in ciò, che il figlio non deve sedere nel posto del genitore (lui vivente) nè in casa, nè fuori; non deve contraddirlo, nè pronunziar decisione ov'egli sia in disputa con altri. E consiste il secondo in ciò, che il figlio provveder deve il genitore del vitto, e del vestito, ed assumerne tutte le bisogne: איזהו מורא ואיזהו כבוד, מורא לא עומד במקומו (פירש רש"י: במקום המיוחד לאביו לעמוד שם בסוד זקנים עם חבריו בעצה), ולא יושב במקומו, ולא סותר את דבריו, ולא מכריעו. כבוד מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה (פירש הרא"ש בהלכות קטנות פרק י': משל אב, ואם אין ממון לאב ויש ממון לבן, כופין אותו וזן אביו ואמו כפי מה שהוא יכול), מכניס ומוציא (פירש הרא"ש: ומשמשו בשאר צרכים שהמשמשין משמשין בהם את הרב).

188 I medesimi additano per modello del rispetto filiale l'esempio di un non Israelita, di nome Damà figlio di Natinà, Ascalonita, il quale rinunziò ad un lucroso affare commerciale che gli si era presentato, piuttosto che destare dal sonno il padre, il quale aveva sotto il guanciale le chiavi, di cui avea bisogno per effettuare quella vendita —

189 Il provvedere ai bisogni dei proprj genitori è di poco o niun merito, ove accompagnato non sia da maniere amorevoli e rispettose. Il Talmud dice (ib. ib.): Taluno somministra a suo padre

i cibi più squisiti, e si procura l'inferno; e tal altro lo fa lavorare alla macina, e guadagna il paradiso: sentenza, che nel Talm. gerof. (Peà Cap. 1.) viene illustrata coi due seguenti fatti: Uno alimentava suo padre a capponi. Un giorno il padre gli chiede, come avesse i mezzi da far quelle spese; ed ei gli risponde: vecchio, mangia e taci, come i cani mangiano e tacciano. Questi lautamente alimentando il genitore, procuravasi l'inferno. Un altro era di condizione macinatore. Quelli di questo mestiere venendo un giorno chiamati a qualche pub.co lavoro, egli disse a suo padre: attendi ai lavori della macina, ed io andrò ai lavori pubblici: se mi accade d'esser battuto, è meglio che lo sia io, anziché tu; se mi accade di ricevere qualche insulto, è meglio che lo soffra io, che tu. Questi facendolo macinare, quadagnavasi il paradiso.

190 È consiglio della sapienza seguire i paterni consigli. Il Chetz (Cap. 5.) glosando il testo dei Prov. 23. 22. dice: שמע לאביך זה ילדך: „Ubbidisci tuo padre, poiché avendoti generato, non può non amarti, né „può quindi darti consiglio che ad altro tenda che al tuo bene; aggiungendo, che per la diversa natura „delle due età può accadere che il consiglio del vecchio sembri al giovine spregevole e stolto; sebbene „in seguito la sperienza gli mostri quello essere sano ed ottimo, e la propria opinione stolta essere e sparsa." —

191 Il rispetto pe' genitori giunger non deve al segno di seguirli, imitarli o ubbidirli, ove trattisi d'immorali e d'irreligiose azioni: Ved. Messià fol. 32. Intorno ad alcuni casi speciali a ciò relativi veggasi il Sefer Chassidim §§. 561–564.

192 Devono onorarsi i genitori anche defunti (Kiddushin fol. 31.) מכבדו בחייו מכבדו במותו. Il Sefer Chassidim aggiunge (§. 571.) che il figlio deve sempre rappresentarsi il morto genitore, come se tuttavia vivesse, e non far quindi quelle cose che a lui vivente dispiacerebbero; perocché l'anima sopravvive al corpo ed ha cognizione delle cose di quaggiù, come apparisce dal testo del primo libro di Samuele (2.23.) ויפן לא שמעו לקול אביהם. כמה שנאמר ... ...

193 I Dottori della Mishnà raccomandano il rispetto del patrigno, della matrigna, e del fratel maggiore (Chedubboth, fol. 103.): כבד את אביך ואת אמך ... את אביך זו אשת אביך ... ואת אמך זה בעל אמך ... זה אחיך הגדול

Cap. IV

Del fratelli ed altri congiunti

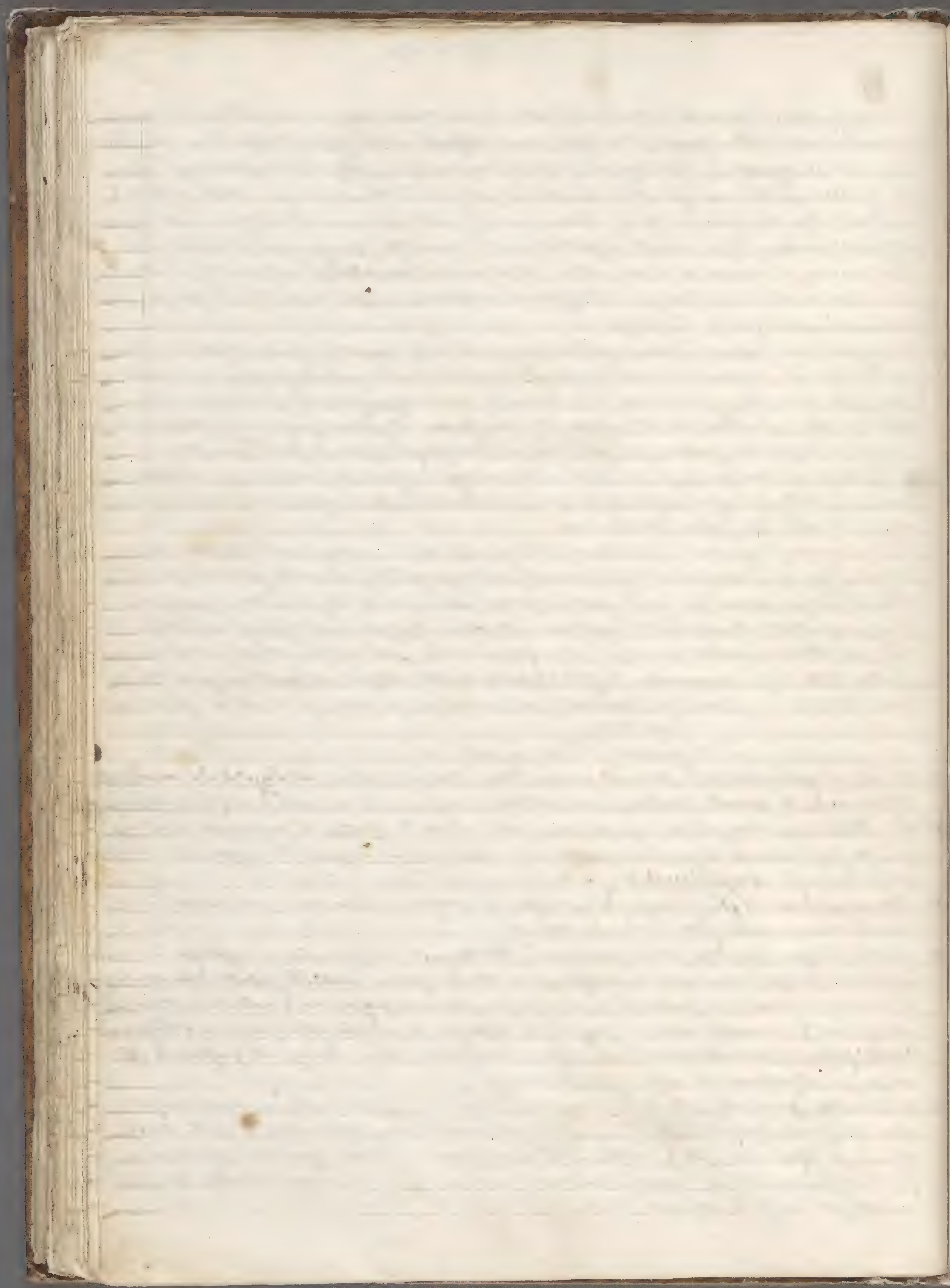
194 La natura egualmente e la Religione raccomandano l'amore fraterno. La Legge di Dio raccomanda il matrimonio di levirato (Deut. 25. 5–10.), istituito per conservare la memoria di un fr.lo morto senza prole.

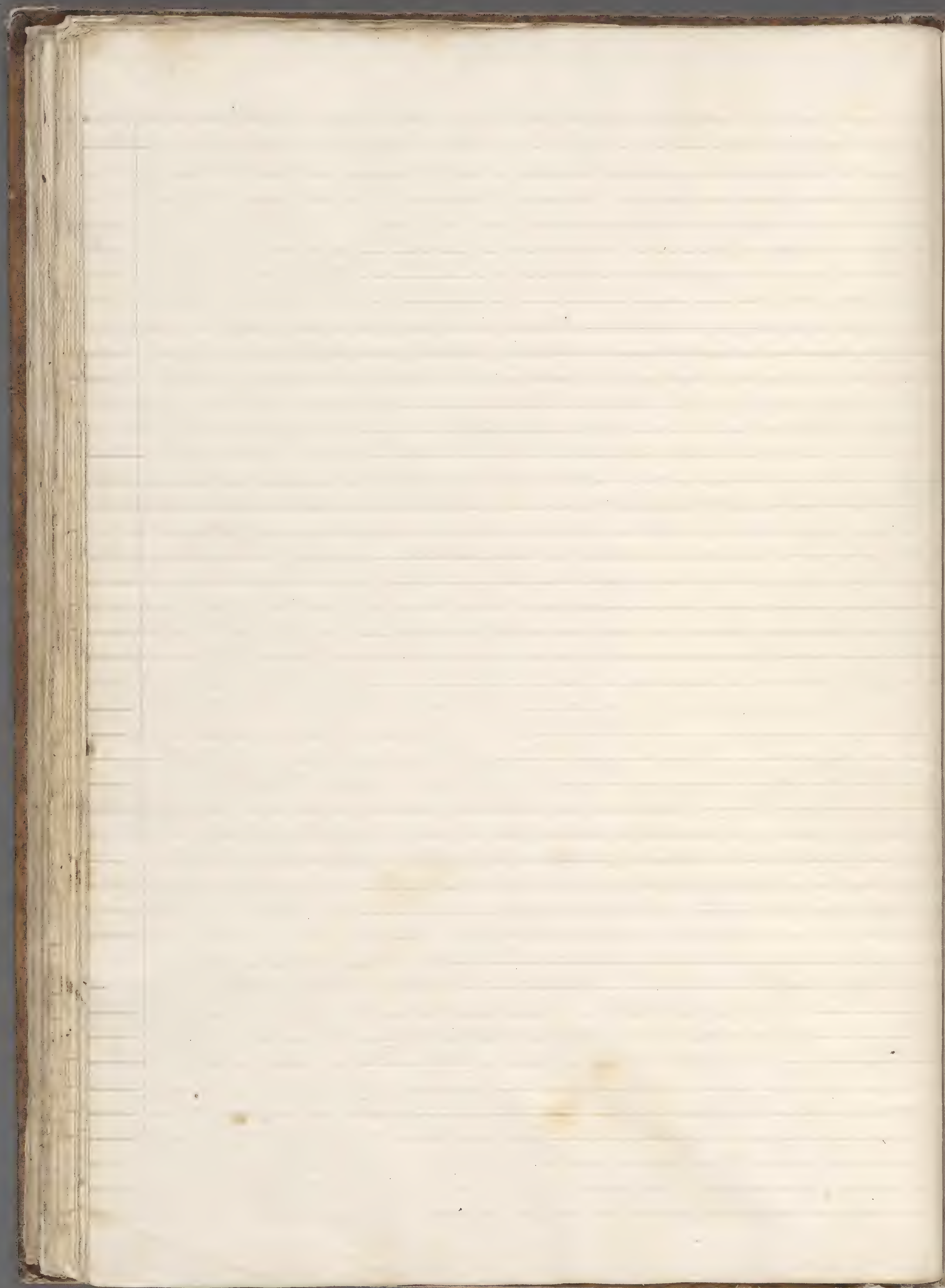
195 La medesima impone a quel dei congiunti, che ne abbia i mezzi, di riscattare il propinquo che per miseria venduto si fosse schiavo ad un non israelita (Lev. 25. 47–49.) come pure di ricuperare i beni stabili da lui per necessità venduti (ib. ib. 25.).

196 Salomone dice: Il fr.lo (il congiunto) è nato per le circostanze calamitose, vale a dire per soccorrere nelle avversità (Prov. 17.17.) ואח לצרה יולד.

197 Narra il Sefer Chasidim (§. 660.) che uno, cui era morta la figliuolanza, disse essendo vicino a morire: conosco di non aver commesso peccati tali da essermi meritata siffatta disavventura. So non che io avea una sorella, la quale rimasta vedova in fresca età, avrebbe amato di rimaritarsi, ma per verecondia non mi spiegò il suo desiderio. Io profittai del suo silenzio, e trascurai di farla passare a seconde nozze, nella mira di ereditarne i beni. Dio quindi giustamente mi punì, col privarmi dei figli già adulti.

198 I Talmudisti (Jevamoth, foll. 62. 63.) applicano a chi ama i suoi vicini, avvicina a sè i suoi congiunti, sposa la figlia della propria sorella e presta una moneta al povero nel momento del suo bisogno, il testo d'Isaia (58. 9.): Allora, se tu chiamerai, l'Eterno risponderà; se sclamerai, egli dirà: Eccomi. האוהב את שכניו, והמקרב את קרוביו, והנושא את בת אחותו, והמלוה סלע לעני בשעת דחקו, עליו הכתוב אומר אז תקרא וה' יענה, תשוע ויאמר הנני: —





E' tanto vero le proposizioni talmudiche antisociali non essere dettami della Religione, ma sì delle condizioni dei tempi; che il celebre ed autorevole R. Mosè Coizi (סמג Precetto negativo 152.) dice: „Anche quel Talmudista che opina non essere vietato derubare il Goi, parla d'un tale che abbia fatto del male all'Israelita, ed anche in questo caso la sua sentenza non venne adottata; fuori però di questo caso anche quel Talmudista riconosce essere vietato derubare il Goi ואף לדברי האומר בפרק הזהב גזלו של גוי מותר, זהו בגוי שמשעבדו לנו, ואף בזו אין הל' כמותו, אך בהנה גם הוא מודה דאסור לגזול הגוי (a)

(a) Quest'Autore scriveva verso il 1240, vale a dire due secoli innanzi all'invenzione della stampa, e tre secoli innanzi che i libri ebraici venissero assoggettati alla Censura; egli quindi essere non può sospettato di simulazione e poca buona fede. Lo stesso passo qui allegato ci assicura della sua ingenuità; conciossiachè qualora egli avesse voluto simulare, detto avrebbe, come dissero tanti altri più recenti Rabbini, che quel Talmudista non parlava già dei Cristiani, ma dei Gentili; ovvero avrebbe soppresso del tutto quella proposizione immorale, la quale egli stesso non adotta.

In quanto alla quistione „se i Dottori della Misnà e del Talmude parlando del Goi intendessero o no i Cristiani" sembra potersi rispondere negativamente. In fatti, la Misnà (Avodà Sarà, Cap. 1.) nomina tra le feste de' Goim le Calende e i Saturnali; feste certamente non dei Cristiani. Giudichi chi ha senno con quanta buona fede potesse il Buxtorfio nel Lessico Talmudico (col. 2043) tradurre così quella Misnà: Hæ autem sunt festa Christianorum, Calendæ, Saturnalia, Quadragesima; e con quanta verità scriver potesse (col. 69.) Judæi et quorum festa intelligant, statim indicant, cum Christianorum festa nominant" quasi che il menzionare le Calende e i Saturnali fosse prova ivi parlarsi dei Cristiani, e non provasse anzi tutt'al contrario parlarsi unicamente dei Gentili. Più ragionevole il Peringero nella prefazione alla sua traduzione di questo Trattato misnico (vedi Surenhusio, Parte 4.a, pag. 363.) così si esprime: omnino ita se res habet de libro Avodà Sarà: Gentilium profanos cultus et superstitiones quas etiam Christiani detestamur, unice ille tangit. Unde passim mentio Calendarum, Saturnaliorum, Mercurii et Veneris; imaginum, baculum vel pilam, aut aliud quid manibus tenentium etc. in illo libro reperitur; nihil vero quod Christianæ religioni contrarium adversumque sit, offendas, seu luculenter ostendit laudatissimus Wagenseilius Prolegom. ad libros Judæorum ἀνεκδότους pag. 59. Le parole poi Quadragesima è un parto dell'imaginazione di Buxtorfio, il quale trovar non seppe nella lingua greca il senso del vocabolo misnico קרטסים Kartesim. Questa festa è interpretata dai Talmudisti „il giorno in cui Roma ha preso l'impero: יום שתפסה בו רומי מלכות; e l'antico Lessico talmudico, detto Aruch, dice essere voce greca. La voce קרטסים è accorciata di Κρατησίμαχος vincitore in battaglia, e indica una festa istituita in commemorazione di qualche solenne vittoria, qual era p. e. presso i Romani il giorno degli Idi d'Aprile, consecrato a Giove vincitore ed alla libertà. Intese così questo vocabolo il Peringero, il quale tradusse (ib. pag. 364.) dies κρατησίμαχος, sive memoria subjugati alicujus imperii — — — — —

Elementi Grammaticali
del Caldaismo biblico
e Talmudico

Elementi grammaticali del Dialetto talmudico babilonese

Nozioni preliminari

1 Chiamasi Dialetto talmudico babilonese la lingua in cui è scritto il Talmud di Babilonia, la quale lingua è un dialetto dell'aramaica.

2 Il Talmud babilonese, tuttochè assai voluminoso, è omogeneo ed uniforme nel linguaggio, nello stile, e nella dicitura, costituenti il dialetto talmudico. Debbono eccettuarsi

a) i moltissimi squarci ebraici di Misnà, di Boraità, e di sentenze di Rabbini palestinesi (p.e. R. Jochanan, R. Amè e R. Assè), che vi sono inserite, le quali cose sono per la maggior parte in Ebraico rabbinico, ossia misnico:

b) alcuni squarci di stile notarile, p.e. stromenti dotali, e stromenti di compite e vendite i quali accostansi al dialetto targumico:

c) alcune sentenze non ebraiche di Dottori palestinesi, che egualmente accostansi al dialetto targumico.

d) il Trattato Nedarim, il quale si scosta alcun che dal dialetto talmudico babilonese, come osservò Rabbenu Ascer, il quale (nel suo Commento al medesimo Trattato fol. 2. retro) scrive: לפי שלשון נדרים משונה, vale a dire: se non che il linguaggio di Nedarim è differente (da quello del resto del Talmud).

3 In quanto alla parte lessicale, questo dialetto contiene, oltre ai termini caldaici, un miscuglio di termini ebraici, greci, latini e persiani, ed in minor numero siriaci ed arabi.

Intorno ai varii lessici talmudici vedi alcuni cenni nella prefazione del ס׳ ערוך di Mosè Landau. Intorno ai vocaboli talmudici tratti dalla lingua persiana vedi Adriano Relando, Dissertazioni miscellanee, Parte II. Diss. 9., e Biccurè haittim anno 587. pagg. 76–79.

4 Il Talmud consta di dialoghi e racconti, dei quali alcuni sono accademici, vale a dire vertono intorno a materie rituali, legali, o morali, ed altri sono familiari, ed aggiransi sopra ogni sorta d'argomenti relativi alla vita civile e domestica.

5 La parte accademica del Talmud abbonda di voci ebraiche, siccome termini tecnici e proprii delle materie che vi si trattano; come pure di voci greche e latine, prese in prestito dalla Misnà: non così la parte familiare del medesimo Talmud, dove regna maggior varietà di vocaboli esclusivamente talmudici, e più abbondanza di parole caldaiche e persiane.

6 In quanto alla parte grammaticale, il dialetto talmudico distinguesi per una estrema brevità, da cui risultano in esso varie leggi generali.

7 In primo luogo la consonante finale, e specialmente e quasi sempre la Nun, suole in questo dialetto troncarsi e tacersi; p.es. אָמְרִי per אָמְרִין dicenti, הֵיכָא per הֵיכָן (הֵי־כָן) d'onde?, בֵּי per בֵּית in casa di (in tedesco bey), זוּטָא per זוּטָר piccolo, תו per תוב, in rabbinico עוד, nuovamente, iteratamente, più.

Di tale apocope un solo esempio si ha nel Caldaismo biblico, nella voce כְּעֶנֶת frequente in Esdra.

8 Nei casi di siffatta apocope accade molte volte che un [illegible] si cangi in vocale, p.es. תֵּיקוּ per תֵּיקוּם stara, sta, resti la quistione indecisa; o si cangi qualche vocale in dittongo, p.e. הֲוַאי per הֲוֵית fui; o finalmente si cangi un [illegible] in dittongo, p.e. מִינַּייכוּ da voi, per מִנְּכוֹן, מִינַּייהוּ da loro per מִנְּהוֹן.

44

9 Omettonsi spesso la Vau e la Jod suffisse, la prima nei verbi, e la seconda nei verbi e nei nomi; p. es. [illegible] per [illegible] mio signore, [illegible] per [illegible] (Nedarim 62) mi rubò; (D. 91) ~~[illegible]~~ (~~[illegible]~~) ~~[illegible]~~, [illegible] per [illegible], dispero.

In Siriaco queste lettere scrivonsi, ma non pronunciansi.

10 Nel caso dell' omissione della Vau finale la vocale U si trasferisce innanzi all' ultima consonante, come scorgesi in [illegible].

11 In 2.o luogo varie particole monosillabe affiggonsi alla parola seguente o antecedente; p.e. דִּי, particola che nel Dialetto talmudico non usasi mai separata (D. 27.); אִי se, da cui [illegible] se dirai, [illegible] se vuoi; הָא ecco, eppure, da cui [illegible] è pure scritto, [illegible] dice pure; [illegible] (D. 23) da cui [illegible] sta dicendo, dice; [illegible] egli, [illegible] ella, in [illegible], [illegible] chi è? לָן a noi in [illegible] d' onde a noi? cioè onde sappiamo. Anche il bisillabo [illegible] questi, queste, si affigge in [illegible] per [illegible], d' onde si deducono queste cose?

12 In terzo luogo elidesi spesso la gutturale ע, p. e. [illegible] per [illegible] piccolo (soprannome di un Dottore di piccola statura), [illegible] per [illegible] passo, battello (traghetto), [illegible] per [illegible] carico, soma, [illegible] per [illegible] questo tempo, al tempo presente, [illegible] per [illegible] quest' ora, adesso; la qual ע quand' è iniziale cangiasi talvolta in Alef (D.D. 28. 72.). Alcune poche volte elidesi anche la ה, p.e. [illegible] per [illegible] voi, [illegible] per [illegible] e [illegible] per [illegible] sotto.

13 Omettesi alcune volte anche la ד, p.e. [illegible] per [illegible] orientale. Vedi altresì D.D. 55. 63.

14 E finalmente il dialetto talmudico è sommamente breve e laconico nella sua sintassi e nelle sue locuzioni. Una parola rappresenta spesso un' intera proposizione. Nei dialoghi si passa spessissimo dall' uno all' altro interlocutore, senza la menoma indicazione. Le congiunzioni, e le voci esprimenti l' interrogazione e l' ammirazione sono frequentemente taciute.

Ciò proviene dall' essere il Talmud non un libro scritto dal suo o dai suoi autori, ma la copia fedele de' dialoghi tenuti dagli antichi Dottori, conservati nella memoria dei loro discepoli, e da questi dopo alcuni secoli posti in iscritto. Ognuno sa quante parole soglionsi omettere parlando, che non possono omettersi scrivendo, senza rischio di produrre ambiguità.

15 L' ortografia del dialetto talmudico è in tutto conforme alla pronunzia, senza un riguardo all' etimologia. Non ha quindi luogo in esso alcuna lettera oziosa.

16 Siccome però il Talmud fu scritto senza punti vocali, così vi si è fatto abbondante uso di lettere quiescenti, superflue nella scrittura puntata. L' Alef indica il קמץ o il פתח, p. es. [illegible] per [illegible] ciascuna, leggente, [illegible] per [illegible] chi? [illegible] per [illegible] fui. La Jod indica il [illegible] e il [illegible], p.e. [illegible] per [illegible] da lui. Due Jod indicano il dittongo AI entro la parola; p.e. [illegible] per [illegible] da voi. La Vau indica (oltre del [illegible]) il [illegible], p.e. [illegible] per [illegible] esso tutto. Molte volte due Vau o due Jod indicano che la Vau o la Jod debbono pronunciarsi vocalizzata, cioè che non è quiescente; p.e. [illegible] per [illegible] le tue labbra, [illegible] per [illegible] a quale?

17 La pronunzia del dialetto talmudico non essendo stata determinata mediante punti vocali nel tempo in cui parlavasi, riesce incerta. I fonda-

menti dei quali può in parte determinarsi, sono:

a) le lettere quiescenti.

b) l'analogia della pronunzia delle lingue caldaica e siriaca;

c) l'analogia delle diverse parti del dialetto talmudico medesimo;

d) la tradizione, ossia la consueta ininterrotta pronunzia degl'Israeliti nel leggere il talmud.

Delle Particole affisse

18 Oltre alle ~~particole della lingua caldaica~~ lettere [illegible], che sono specificate affisse nella lingua caldaica (Ved. Elem. gramm. della ling. cald. §. 11.), il dialetto talmudico ne possiede altre 4: ה, א, ד, ל; cosicchè le particole affisse del dialetto talmudico sono, comprese nelle parole [illegible] ; ~~ovvero~~ separando le vocalizzate dalle non vocalizzate [illegible], ovvero tenendosene le voci memoriali [illegible]

19 La ~~ה essa non interrogativa~~, ma,\# è ~~sibbene in vece dell'~~ l'interjezione o avverbio הָא (equivalente all'ebraico הִנֵּה) ecco! eppure! p.e. הָא קָתָנֵי eppure è scritto! הָא תְּנֵינָא eppure ripetiamo (studiamo a memoria cioè abbiamo nella Misnà), הָא תַּנְיָא eppure è cosa ripetuta (studiata a memoria, cioè havvi nella Baraità), הָא קָאָמַר eppure egli dice.

\# del dialetto talmudico non è la particola interrogativa del caldaismo biblico

20 Talvolta la ה rappresenta il pronome dimostrativo femminino הָא questa, p.e. הָנִיחָא [illegible] (§. 12.), הָנִיחָא questa cosa è piana (cioè ciò va bene, ciò può ammettersi), [illegible] questa cosa sarà piana (cioè andrà bene, ciò potrà ammettersi). Rappresenta il pronome mascolino הַאי questo in [illegible] (§. 12.).

21 L'אַ rappresenta la preposizione עַל, p.e. אַמַּאי per עַל מַאי perchè? אַגַּב per עַל גַּב sopra il dosso (cioè addosso, sopra), אַדַּעְתָּא per עַל דַּעְתָּא colla mente, coll'intenzione, אַפּוּמָּא per עַל פּוּמָּא secondo la mente (cioè secondo la sentenza d'un [illegible]), אַיְדֵי per עַל יְדֵי mediante. Sparisce l'Alef (a cagione dell'altro Alef che la precede) in [illegible], che suonar dovrebbero [illegible], potrebbe venirti, ~~o~~ venirci in mente.

22 L'אַ rappresenta alcune volte la preposizione עַד, p.e. [illegible] (Chagigà 5.) per [illegible] עַד mentr'era piccolo, [illegible] (Pessachim 113.) per [illegible] עַד mentre la dabbia, [illegible] (Kiddushin 30) per [illegible] mentre la tua mano, אַדְּאָמַר per עַד דְּאָמַר prima (cioè piuttosto) di dire; [illegible] (Sanhedrin 33 retro) per [illegible] mentre il tuo fuoco arde, [illegible] (Avodà zarà 58 retro) sinchè hai il mantello indosso, [illegible] (Berachot 62. retro) per [illegible] in vece ch'io faccia il giro. È però da notarsi che la ד di עַד non omettesi, se** non se nei casi in cui (come negli addotti esempii) essa è seguita da altra ד; (nei quali casi è compensata mediante il [illegible]) in caso diverso dicesi עַד, p.e. [illegible] per עַד הָכָא mentre così, cioè frattanto.

23 La ק rappresenta la voce קָא, accorciata da קָאֵי, la quale è essa pure accorciata da קָאִים, participio attivo del Kal del verbo קוּם, corrispondente all'ebraico עוֹמֵד. Questo participio unisce (in qualità di verbo ausiliare) a qualunque participio, p.e. קָאָמַר = קָא אָמַר = קָאֵי אָמַר = קָאִים וְאָמַר = עוֹמֵד וְאוֹמֵר, sta dicente, è dicente, sta dicendo, dice. Questa particola mettesi od omettesi indifferentemente,

non aggiungendo essa nulla al senso, se non se alcun che di grazia al discorso.

Nel Talmud gerosolimitano (Berach., cap. 2) si ha דַּהֲוָה קָאִים כָּרֵי che arava דַּהֲוָה קָאִים דָּיֵין che giudicava (metteva alla tortura); ciocchè prova l'uso reale di tale modo di dire קָאֵי אָמַר o קָאִים אָמַר.

24 La Particola קָא unisce indeclinabilmente ai Participii d'ambo i generi e d'ambo i numeri, p.e. קָאָמְרִי dicono (pl. masc.), קָאָמְרָה dice (sing. femm.), קָאָמְרָן dicono (pl. femm.), dove rigorosamente avrebbe dovuto dirsi קָיְימִין אָמְרִין, קָיְימָא אָמְרָה, קָיְימָן אָמְרָן.

25 La דְּ rappresenta la Particola דִּי, e ne ha tutti i valori (vedi Elem. gramm. del cald. bibl. §§ 36. 123)

26 In quanto alla puntazione di queste particole affisse Le cinque Particole affisse ודכלב sono tutte essenzialmente puntate di שְׁוָא, e seguono probabilmente le stesse leggi delle quattro וְכָלֵב in Ebraico, leggi cui segue eziandio il Cald. bibl. La דְּ e l'הָ hanno essenzialmente פַּתַח (mutabile probabilmente innanzi a gutturale in סֶגוֹל), e la קָ ha קָמֶץ immutabile. La מ ha (come in Ebr. e Cald.) חִירֶק, mutabile probabilmente in צֵירֵי innanzi a gutturale.

27 Possono unirsi in principio di vocabolo due ed anche tre particole affisse, p.e. לְדִבְרֵי רַ׳ מֵאִיר (Berach. 3.) alla (sentenza) di R. Meir, כְּדִבְרֵי רַ׳ יַעֲקֹב (ib. l.) secondo la (sentenza) di R. Giacobbe, לִכְדְתַנְיָא (ib. ff.) in grazia di quella cosa che è (così) come vien ripetuta (insegnata nella Baraitha), מִדְּקָתָנֵי (ib. 2 retro) da ciò che sta ripetendo (cioè che si ha nella Baraita).

Del Nome

28 Il dialetto talmudico possiede, come la lingua caldaica, lo stato enfatico, formato coll'א finale, del quale però, almeno nel numero singolare, fa più frequente uso di quello che ne faccia la lingua caldaica.

29 Il genetivo esprimesi per lo più colla דְּ, la quale raramente omettesi, p.e. מָרֵי עָלְמָא Signor del mondo, יַרְחֵי שַׁתָּא i mesi dell'anno; ommissione frequente soltanto dopo i nomi di frequentissimo uso בַּר figlio, בַּת figlia, בֵּי casa, e simili.

30 Il nome, e così pure la preposizione, cui segua la דְּ del genetivo, assumono per lo più un suffisso ~~superfluo~~ riempitivo (come in Caldaico, vedi Elem. del cald. bibl. § 36.), p.e. עַבְדֵּיהּ דְּהוֹרְדוֹס il ~~servo~~ uno schiavo suo di Erode, cioè ~~il servo~~ uno schiavo d'Erode.

31 Egualmente sono usitatissime le voci לֵיהּ a lui לָהּ a lei לְהוּ a loro, ~~superflue~~ riempitive, innanzi ad altra לְ esprimente il dativo o l'accusativo; p.e. אֲמַר לֵיהּ לְשַׁמָּעֵיהּ disse a lui al suo domestico, אֲמַר לָהּ לִדְבֵיתְהוּ disse a lei a sua moglie, כִּי הֲוָה חָזֵינָא לְהוּ לְרַבָּנַן (Berachot 6 retro) quando io li vedeva i Dottori. Per un simile pleonasmo usansi frequentemente senza bisogno i suffissi obbiettivi innanzi all'accusativo, p.e. קַרְעֵיהּ לִלְבוּשֵׁיהּ וְאַהַדְרֵיהּ לְקַרְעֵיהּ לַאֲחוֹרֵיהּ (Pesachim 3 retro) lo lacerò il suo vestito, e la voltò la parte lacerata dietro di sè.

32 Il plurale maschile non enfatico è in ־ֵי (come in Siriaco in quanto al suono, se non che in Siriaco scrivesi ־ִין), p.e. גַּבְרֵי uomini, חַכִּימֵי savi.

33 Alcuni nomi maschili hanno il plurale in וָתָא, p.e. רֵישְׁוָתָא teste (Kiddushin 29 retro) לֵילְוָתָא notti (Metzia 86. Bathra 79 retro Chullin 57.), אָסְוָתָא medici (Chullin 56 retro) חֵילְוָתָא eserciti (Chullin 60).

34 I pronomi suffissi sono in sostanza i medesimi che nella lingua caldaica. È però da notare che il suffisso della prima persona sing. del nome sing. termina spesso nel dialetto talmudico in ai alla foggia del nome plurale; p.es. נִדְרַאי (Chethuboth 63.) il mio voto, פְּכִינַאי (ib.

77 retro) il mio coltello, סַכִּינַאי (ib. 105 retro) la mia via, פּוּרְיַאי (Nedarim 62) la mia lite, נַפְשַׁאי (Jevamod 64 retro) la mia persona. Così pure nei nomi di forma femminina: דּוּכְתַּאי (Chedwod 77 retro) il mio luogo, דַּעְתַּאי cioè עַל דַּעְתַּאי alla mia mente.

35 Parimenti la 2.a persona sing. del nome sing. diversifica molte volte nel dial. talmudico, terminando in ־יךְ, anziché in ־ָךְ, p.e. ~~[illegible]~~ (~~Pessachim 19 retro~~) secondo il tuo ragionamento, ~~[illegible]~~ (~~ib. 20~~) il tuo segno memoriale, פְּסוּקִיךְ (Chaghigà 15.) il tuo versetto, עֲבִידְתִּיךְ (Chedwod 15 retro) la tua occupazione. Molti però sono

36 anche gli esempii in ־ָךְ, p. es. רַבָּךְ (Pessachim 24.) il tuo maestro. + Il suffisso della 1.a persona plur. del nome sing. termina in ־ִין, p.e. פִּרְקִין (Berachod 11 retro) il nostro capitolo, קְרִיבִין (Sanhedrin 94) il nostro [illegible], דַּעְתִּין la nostra mente.

37 L'ortografia del dialetto talmudico escludendo ogni lettera oziosa (15.), la Jod che in caldaico scrivesi e non pronunciasi dopo la ־ nella 2.a pers. femm., innanzi alla ־ nella 2.a persona mascolile del nome plur., ed innanzi alla ־ nella terza pers. femm. del nome pl. omettesi costantemente.

38 La 2.a pers. plur. sì del nome sing. che del plur. termina in ־ַיְכוּ invece che in ־ְכוֹן e ־ֵיכוֹן (D.P.); ed egualmente la terza persona pl. sì del nome sing. che del pl. termina in ־ַיְהוּ invece che in ־הוֹן e ־ֵיהוֹן; p.e. גַּבַּיְיהוּ (Berachod 6.) la loro lode, גְּלִימַיְיהוּ il loro mantello, אַגְרַיְיהוּ la loro mercede (Metsià 83.). Si eccettui כֹּל ~~tutto~~, che, benché propriamente nome, fa כּוּלְהוּ essi tutti senza Jod, alla guisa delle particole לְהוּ a loro, בְּהוּ in essi, דִּידְהוּ di loro.

39. La 3.a pers. sing. del nome plur. termina (in vece che in ־וֹהִי) in ־ֵיהּ come nel nome sing.; p.e. בִּרְכֵּיהּ le sue ginocchia, גְּבִינֵיהּ le sue sopracciglia (Kamà 117). Si ha in רַגְלוֹהִי דְּבַר נָשָׁא : לֵיהּ (Succà 53) i piedi dell'uomo, sentenza di R. Jochanan (V.2.1.c.).

40. I nomi אַב padre, אַח fratello, חַם suocero sono (come in Ebr., Cald. e Siriaco) alquanto irregolari nella loro declinazione, la quale procede come segue:

	Suffissi sing.	Suffissi plur.
I persona	חֲמִי, אַחִי (1), אֲבָא	אֲבוּן (3)
II	אֲבוּךְ (2), אֲחוּךְ, חֲמוּךְ	אֲבוּכוֹן (3)
III	חֲמוּהָ, אֲחוּהָ, אֲבוּהָ	אֲבוּהוֹן (3)

La ה finale ha qui פתח furtivo, poiché è essenzialmente mappicata, ed il פתח precedendo gutturale non vocalizzata esige tale פתח, come in רוּחַ.

~~41~~ Il plur. di אַב è come in caldaico אֲבָהָן e אֲבָהָתָא; quello di אַח è אַחִין.

41 Il nome בַּר figlio (come nel caldaismo Targumico e nel Siriaco) fa al plur. בְּנִין, בְּנֵי. In vece di בַּר hassi בֵּר nel detto di R. Jochanan דֵּין גַּרְמָא דְּעַשִׂירָאָה בִּיר (Berachod 5 retro Badrà 116) Questo è un osso del decimo figlio (che mi morì); maniera palestinese, essendo frequente nel Talmud gerosolimitano l'espressione בַּר רַבִּי o בְּרַבִּי per בַּר רַבִּי figlio del Sig.r N. N.

~~42~~ Il femm. di בַּר è בְּרַתָּא, nello stato costrutto בַּת, e nel pl. בְּנָן, בְּנָתָא; il tutto come in Siriaco, se non che i Siri scrivono ברת, e pronunziano בת.

43 Il nome אֱנָשׁ uomo perde (come in Siriaco) l'Alef nel nome composto בַּר נָשׁ figlio d'uomo, cioè individuo dell'umana specie, ed ha il plur. regolare אֱנָשֵׁי (con Tseri per siriasmo), il quale, a differenza di בְּנֵי, comprende uomini e donne.

(1) Metsià 59 retro (2) ib. 84 (3) Pessachim 31.

63 ביתא casa ha nel plur. בתי. Da ביתא deriva la voce nominale דביתהו sua moglie, quasi: la donna della sua casa.

64 I nomi seguenti, benché di gen. femm., hanno il plur. di forma maschile:

איתתא	donna, moglie,	נשי
מלתא	cosa, parola, discorso	מלי
שבתא	sabbato, settimana	שבי
שעתא	momento, ora	שעי
שתא	anno,	שני, שנין

Dei Pronomi

65 Pronomi personali sono

	Sing.	Plur.
I Persona	אנא	אנן
II —	את	אתון
III —	איהו (femm. איהי)	אינהו (f. אינהי Berach. 44.)

66 Questi non sono mai seguiti da nomi, né propri, né appellativi. Rarissimamente trovasi את seguito da nome proprio vocativo, ciocché è particolarmente dello stile elevato, raro nel Talmud; p.e. את שלמה (Shabbad 30) Tu, Salomone! ma את appartiene al dialetto talmudico gerosolimitano, l'autore della sentenza essendo palestinese.

67 Pronomi dimostrativi o indicativi sono: האי questo, הא questa, הני questi e queste, i quali possono essere e non essere seguiti da nome appellativo. Il caldaico דין questo non è in uso che nelle sentenze di Dottori palestinesi, p. es. nel דין גברא di R. Jochanan (B.M.), in דין נפקא [illegible] (Kamma 99 retro) questo è un [illegible] a fare, di R. [illegible] vivente in Palestina, in דין גלי רזיא (Sanhedrin 31) questi è rivelatore di secreti di R. Amé, e in [illegible] (Chetuvod 17) di questi, di questi laureatevi che fu cantato laureandosi R. Amé e R. Assé. In Sotà 35. si fa dire al popolo israelitico de' tempi di Mosè contro Giosuè: דין רישא קטיעא ימלל questa testa tagliata ha da parlare?

68 Il siriaco e masoretico אלין questi leggesi nelle due proposizioni masoretiche del palestinese R. Isach אלין קרין ולא כתיבין, אלין כתיבין ולא קרין (Nedarim 37.38.) queste voci leggonsi senza che siano scritte, e queste sono scritte e non leggonsi. Il caldaico אלך questi incontrasi in Metsia 15 nello stile notarile.

69 Altri pronomi indicativi sono: ההוא quello, ההיא quella, הנהו quelli. Significano anche: un certo, certi, alcuni. Questi sono sempre seguiti da nome appellativo, p.e. ההוא גברא (Berach. 6. retro) cert'uomo, ההוא סבא (ib. 5. retro) certo vecchio, ההיא מטרוניתא (Nedarim 49 retro) certa matrona, הנהו בריוני (Berach. 10.) certi malviventi; הנהו תרי אלמי (Chagiga 3.) due certi muti. Dicesi però talvolta ההוא per ההוא גברא. ההוא דאמר (Sanhed. 7.) certuno che andava dicendo, ההוא דאתא (Chetuvod 67 retro) certuno che venne; e così ההיא per ההיא איתתא p.e. ההיא דאתאי (Nedarim 50 retro) certa donna che si presentò.

70 L'espressione ההוא גברא indica talvolta per eufemismo, la seconda e talvolta la prima persona, e ciò nelle proposizioni odiose, o di mal augurio; p.e. ההוא גברא בעל דבבא דההוא גברא הוא (Ghittin 55 retro) quell'uomo (cioè tu) è nemico di quell'uomo (cioè di me). Corrisponde al rabbinico פלוני.

51 הָאיךְ e הָאיךְ pel sing. masch., הָךְ pel fem., e הָנָךְ pel plur., significano cotesto, cotesti, quell'altro, quegli altri. E' frequent.mo והאיך nel senso di: E l'altro Dottore che cosa può rispondere, come può difendere la sua tesi? Un esempio di הָאיךְ vedi in Pesach. 3 retro, e di הָךְ in Kamà 2. Esempii di הָנָךְ sono הָנֵי אִין הָנָךְ לָא (Chaghigà 11 retro) questi sì, quegli altri no, הָנָךְ אֲזַלוּ לְעָלְמַיְהוּ וְהָנֵי אַחֲרִינֵי נִינְהוּ (Betsà 11) quelli sono andati via, e questi sono altri.

הָאיךְ, הָךְ, הָנָךְ sono i pronomi הָא, הָא, הָנֵי, cui fu aggiunto il suffisso della 2.a persona sing. ךְ, quasi: questo tuo, cioè quello ch'è vicino a te, e non a me, vale a dire cotesto.

52 I pronomi אִיהוּ e אִינְהוּ quando rappresentano il verbo essere (egli è, essi sono) assumono spesso un Nun di compagnia al principio, per potersi unire, senza produrre iato, alla voce antecedente finiente per lo più in vocale, p.e. מַאי נִיהוּ (Kamà 3) che cosa è? אִיהוּ נִיהוּ (Pesach. 10 retro) egli è, è egli, è desso, אַחֲרִינֵי נִינְהוּ (Betsà 11.) sono altri, תְּרֵי וּתְרֵי נִינְהוּ (Chedurod 22) sono due e due, גַּבְרֵי מְעַלְּיָא נִינְהוּ (Chaghigà 9 retro) sono uomini ottimamente giusti. E' contratto da הָא נִיהוּ la piccola הַיְינוּ questo è.

53 Pronomi possessivi sono: דִּידִי di me, o mio, דִּידָךְ, דִּידֵיהּ, דִּידַהּ, דִּידַן, דִּידְכוּ, דִּידְהוּ, ove la seconda ד fa le veci della ל dei possessivi caldaici דִּילִי, דִּילָךְ ec. Sono esempii דִּידִי עֲדִיפָא מִדִּידְכוּ (Chaghigà 10) la mia (sentenza) è miglior della vostra, דְּמָא דִּידָךְ (Pesach. 23 retro) il sangue tuo, אֲנַן בְּדִידַן וְאִינְהוּ בְּדִידְהוּ (Berachod 8) noi (occupiamoci) delle cose nostre, ed essi (occupinsi) delle cose loro, הָא דִּידֵיהּ הָא דְּרַבֵּיהּ l'una (opinione) è la sua, l'altra è del suo maestro. R. Jochanan disse ai Palestinesi: דִּידְכוּ אֲמַר דִּידְהוּ הִיא (Succà 44, Kamà 117 retro) Vostra scienza (la scienza della Legge) essa è piuttosto di loro (dei Babilonesi).

54 Pronomi interrogativi sono: מַאן chi? da cui מַנּוּ chi è egli? מַנִּי chi è ella? (§. 11.) מַאי che? che cosa? הֵי quale? Di quest'ultimo sono esempii הֵי מִינַּיְהוּ (Berach. 2 retro, Chaghigà 7 retro, 13 retro) quale di essi? הֵי מַעֲשֶׂה (Berach. 10) qual avvenimento?

55 מַאן e מַאי usansi anche senza interrogazione, p.e. מַאן דְּאָמַר questi che dice, chi dice, מַאי דַּהֲוָה ciò che fu. Invece di מַאן questi che dicesi talvolta הַאי מַאן (Berach. 6. Kamà 30).

56 L'interrogativo הֵי, analogo all'Eb. אֵי, serve alla formazione di alcuni avverbii, p.e. הֵיכָא dove? (ebr. אֵיפֹה, אַיֵּה), הֵיכִי come? (ebr. אֵיךְ). Il dialetto palestinese dice הֵידֵין, הֵידָא (ebr. אֵיזֶה, אֵי זוֹ, siriaco אַיְדָא) quale? chi? Il dialetto talmudico da הֵידָא, o הַיְדָא, ha formato, elidendo la ד (§. 13.), הַיְיָא; vocabolo però il quale non incontrasi se non se unito all' אַ (§. 21.) cioè אַהַיְיָא (Menachod 79 retro) a quale? (cioè a quale delle anzidette proposizioni si riferisce ciò?), o alla לְ, nel qual caso elidesi la הּ, dicendosi לְאַיְיָא (Berachod 58) verso qual (luogo)? verso dove? Quindi l'espressione frequente לְמַאי נָפְקָא rapporto a che? a proposito di che?

57 I dativi לִי, לָךְ ec. assumono spesso l'affisso insignificante נֵיהּ, p.e. הֲדַר נְהוּ נִיהֲלָה (Chedurod 67 retro) glieli mandò, אַיְיתִי נִיהֲלָהּ (Jevamod 63.) gliela portò.

58 I possessivi דִּידִי, דִּידָךְ ec. fanno talvolta le veci dei semplici suffissi, p.e. טַעְמָא דִּידִי (Pesachim 23.) la ragione di me, cioè mia, דְּמָא דִּידָךְ (ib. 23 retro) il sangue di te, cioè tuo, invece di טַעְמִי, דְּמָךְ. Così בַּהֲדֵי דִּידִי (Chedurod 103 retro) contro di me, per בַּהֲדַאי, בֵּין דִּידֵיהּ לְדִידַהּ (Berach. 48). tra lui e lei ec. בֵּינֵיהּ לְבֵינָהּ

59 Alle voci gli uni e gli altri, questi e quelli, corrispondono le voci דִּין וְדִין (Pesach. 30 retro Chaghigà 6 retro) ...

Dei Numeri

60 Numeri cardinali sono: 1. חַד (Berach. 5.), femm. חֲדָא (ib. 49.), 2. תְּרֵי (ib. 6.), f. תַּרְתֵּי (ib. 3. retro), 3. תְּלָתָא (ib. 6.), f. תְּלָת (ib. 3. retro), 4 אַרְבְּעָה (Metsia 73), f. אַרְבַּע, 5. חַמְשָׁא (Metsia 73) f. חָמֵשׁ, 6. שִׁיתָּא (Metsia 73) f. שִׁית (Berach. 3 retro), 7. שַׁבְעָה e con sincope שַׁב (Ghittin 57), f. שַׁב (Sanhedrin 29.), 8 תְּמָנְיָא f. תְּמָנֵי, 9. תִּשְׁעָה f. תְּשַׁע, 10. עַשְׂרָה (Berach. 6.), f. עֲשַׂר, 11. חַדְסַר, f. חֲדָא סְרֵי (Arachin 12.), 12. תְּרֵיסַר (Meghilla 2.), f. תַּרְתֵּי סְרֵי (Arachin 12.), 13. תְּלֵיסַר (Meghilla 2.) f. תְּלָת סְרֵי (Sanhedrin 106. retro), 14. אַרְבֵּיסַר (Meghilla 2. retro), 15. חֲמֵיסַר (ib. ib.), 16. שִׁיתְּסַר (Meghilla 2.), f. שִׁית סְרֵי (Sciabbad 2. retro), 17. שִׁבְסַר (Meghilla 2.), 18. תְּמָנֵיסַר, f. תְּמָנֵי סְרֵי (Arachin 12.), 19. f. תְּשַׁע סְרֵי (ib. ib.), 20. עֶשְׂרִין, 21. עֶשְׂרִין וְחַד, 30. תְּלָתִין, 40. אַרְבְּעִין, 50. חַמְשִׁין, 60 שִׁיתִּין, 70. שַׁבְעִין, 80 תְּמָנִין, 90. תִּשְׁעִין, 100 מְאָה, 200 מָאתָן (Chedubod 106), 300 תְּלָת מְאָה, 1000 אַלְפָּא, enfatico אַלְפָא (Berachod 6), 6000 שִׁית אַלְפֵי, miriade רִבְבְתָא (Berach. 6.), plur. רִבְּוָתָא (Sanhedrin 26.).

61 Due persone diconsi בֵּי תְּרֵי (Chaghigà 11. retro); 10 persone בֵּי עַשְׂרָה (Kiddushin 80 retro), 100 persone בֵּי מְאָה (Berach. 50.).

62 תְּרֵי e תַּרְתֵּי unisconsi ai suffissi כו ed הו, e suonano תַּרְוַיְיכוּ (Berach. 48.), תַּרְוַיְיהוּ (ib. 5. retro).

63 I numeri da undici a 19 usansi il più sovente in סַר anche nel femm.; e possono considerarsi di genere comune: la terminaz.ne femm. סְרֵי è poco usata.
Il Buxtorfio nella Gramm. Caldaica e Siriaca (seguito poscia da altri Grammatici) dice che in vece di תְּשַׁע עֲסַר, dicesi eziandio (con sincope e metatesi) תְּשַׁסַר o תְּשַׁסְרֵי, e ne allega un esempio dal Pseudo Jonatan (Gen. 11.25). È vero che vi trovasi תְּשַׁסַר nel senso di 19; ma questo non è nè esser può che un errore di stampa, o d'amanuense, essendo impossibile che un linguaggio, un dialetto, un popolo, sì rozzo ch'esso sia, esprima con un medesimo vocabolo il 16 ed il 19. Del resto il Talmud ha rettamente תְּשַׁסַר o תְּשַׁסְרֵי in Arachin 12. ed in Berachod 28. retro.

64 Numeri ordinali sono: קַמָּא (contratto da קַדְמַי) primo, plur. קַמָּאֵי, femm. sing. קַמַּיְיתָא (Berach. 21.), plur. קַמַּיְיתָא (ib. 7.); תִּנְיָנָא, תִּנְיָאָה secondo; תְּלִיתָאָה, תְּלִיתָאָה terzo; עֲשִׂירָאָה (Berach. 5. retro) decimo. L'espressione קַמָּא קַמָּא corrispondente alla rabbinica רִאשׁוֹן רִאשׁוֹן, significa: a misura, a mano a mano.

Del Verbo

65 I בנינים sono i medesimi che nella lingua caldaica, come pure i שמוש; se non che usasi costantemente (come nel Targumico e nel Siriaco) Alef, non He, nelle forme אַפְעֵיל, אִתְפְּעֵיל e אִתְפַּעַל.

66 Nel Passato omettesi costantemente la ת affermativa della 1.a persona singolare; p.e. חֲזַאי vidi, in vece di חֲזֵית; הֲוַאי fui, di הֲוֵית; אֲמַרִי dissi, di אֲמַרִית; נְקַטִי presi, di נְקַטִית; קַיֵּימִי (Jevamod 64 retro) mantenni, effettuai, di קַיֵּימִית.

67 La ת affermativa della 3.a pers. sing. femm. omettesi pure comunemente, cangiandosi in Alef o in He; p.e. אֲמַרָה לֵיה gli disse, [illegible] spesso (Chedubod 62 retro, [illegible] si è migliorata tua madre (Jevamod 63.), [illegible] fu loro voluta, desiderata (cioè si fece in essi sentire il desiderio di sapere la tal cosa, trovarono la tal cosa incerta, problematica); che è

per אִתְעֲבִידוּ. Però nel Sp. dei ל״ה la ה cangiasi in Jod, la quale aggiungesi all'Alef, ultima radicale; p.e. הֲוַאי (trattato 13.2) (Chaghigà 6) era, per הֲוָה; פָּסְעָא [illegible] (Badrà 73 retro) la nave cammina, per פָּסְעָא; אֲתָאי אֲחָתָךְ (Chedusciod 67 retro) venne tua sorella, per אֲתָת; ciò che accade talvolta anche nell'Ithpael dei medesimi ל״ה, p.e. אִתְגַּלְיָא מִילְּתָא si scoprì la cosa (Pesachim 34)

68 L'affermativa della prima persona pl. נָא cangiasi in ן, p.es. אָמְרִין (Berachod 12) diciamo, אַשְׁכַּחִין o אַשְׁכְּחִין (ib. 10.) trovammo.

69 La 3.a pers. plur. prende la Vaw tra la 2.a e la 3.a radicale, p. es. נְפוּל (Berach. 56.) caddero, per נְפַלוּ, קְטוּר (ib. 56 retro) legarono, proibirono, per קְטַרוּ, עֲבוּד (Pesach. 2 retro) fecero, per עֲבַדוּ, גְּזוּר (ib. ib.) decretarono, נְפוּק (Nedarim 30) uscirono, גְּנוּב (Kamà 94 retro) rubarono, אִזְדְּעוּר (Chaghigà 13 retro) si sono diminuiti, per אִזְדְּעַרוּ, תַּקּוּן (Pesach. 30 retro) istituirono, per תַּקִּינוּ, אִבְּסוּם (Berach. 9.) s'ubbriacarono, per אִבְּסִימוּ, עוּל (Jevamod 96 retro) per עַלּוּ entrarono, andarono. Ciò non ha luogo nei ל״ה.

70 I Participi, sì l'attivo che il passivo, uniscono ai pronomi personali, i quali divengono suffissi; p.e. בָּכֵינָא io piango, יָהֵיבְנָא io do (Berach. 5 retro) per בָּכֵי אֲנָא, יָהֵיב אֲנָא; אָמְרַתְּ (ib. 2 retro) tu dì, per אָמְרָה אַתְּ; אָמְרִינַן diciamo, per אָמְרִין אֲנַן; [illegible] dite, [illegible] dici (Chedusciod 104) per [illegible]; [illegible] (Berach. 56.) dite che siete savi; [illegible] (Chedusciod 61 retro) rispondi tu a me? per [illegible]. Sono esempii dei participii passivi [illegible] (Berach. 5 retro) sono sospetto, [illegible] (Chedusciod 105 retro) io sono inadequato, עֲסִיקִינַן siamo occupati, ci occupiamo; [illegible] (Berach. 10), [illegible] (ib. 11.) sei tenuto, obbligato, per [illegible], [illegible].
Da [illegible], [illegible] fassi regolarmente [illegible]; questa ultima voce pel suo frequentissimo uso, si accorcia in [illegible].

71 L'Infinito del Sp. ha, come in Caldeo, la מ preformativa, p.e. לְמִכְתַּב a scrivere (Berach. 9.), לְמֶעְבַּד a fare, לְמֵימַר a dire. Quello degli altri בנינים termina in וֵי, p. es. לְאַשְׁמוּטֵי (Pesach. 4.) ad omettere, invece del caldeo לְאַשְׁמָטָא, לְשַׁבּוּחֵי (ib. 2.) lodare, invece di שַׁבָּחָא, לְאַפּוּקֵי (Berach. 9.), (ib. 4 retro) per escludere. Nei quiescenti di prima radicale Alef o Jod incontrasi l'Inf. del Sp. terminato in Alef לְמֵימְרָא per dire, לְמֵיתְבָא per dare (V. D. 81)

72 La 3.a pers. masc. sing. e plur. del Futuro incomincia spesso per ל (V. Elem. gram. del Cald. bibl. D. 109.) con valore di imperativo, ottativo, o soggiuntivo; p.e. לֵימָא dica, לֵיחֱזֵי guardi (Berach. 5 retro), לִיתְנֵי (ib. 2.) dica (la Mishnà), o doveva dire, [illegible] scriva, o doveva scrivere, [illegible] che muovano (ib. 10.), [illegible] porti, [illegible] che non rimanga offeso (ib. 6.).

73 La medesima 3.a persona del Futuro incomincia molte volte (alla Siriaca) per Nun, con egual valore che la ל, p.e. נֵימָא קְרָא (Berach. 11) dica, o doveva dire il Sacro Testo, [illegible] (Pessach. 13.) potrebbe prenderlo (ritenerlo) per sè stesso, [illegible] (ib. 18.) dovea mescolarli e scriverli; cioè scriverli unitamente

74 L'Ithpael e l'Ithpaal perdono per lo più la loro ת; p.e. [illegible] per [illegible] dividonsi, cioè sono di diversa opinione, [illegible] (Berach. 10.) vengono scritte, [illegible] ad omettere, [illegible] vien rubato (Pessach. 5 retro), [illegible] vien ucciso (ib. 28.) [illegible] voluto, richiesto, [illegible] voluta, richiesta. Così [illegible] coperti (Chedusciod 63) Imp. fem. dell' [illegible]

75 I geminati (ע״ע כפולי) partecipano della conjugazione dei ע״ו, e talvolta dei ל״ה, p.e. dal verbo עַל (עָלַל) entrare עֲיֵילַת (Berachod 9. retro) tu entri, cioè עָיְלַת עיילת, eguale a קָיְמַת, cioè קָמַת, da קום (Cald. bibl. §77), מְעַיֵּיל (Pesachim 6.) introducente, Participio attivo del פַּעֵּל (vedi Cald. bibl. §79). Così da לט (לְטַט) maledire, לַיְיטֵי (Pesach. 2 retro), da כַּף (כְּפַף) piegare, violentare, כַּיְיפֵי (Chaghigà 16). Imitano la conjugazione dei ל״ה le voci לַיְיטֵיה (Berach. 7) lo maledirò, מְחַלְּלֵי (ib. 6 retro) profananti, da חַלֵּל, quasi da חַלֵּי, nel פַּעֵּל.

76 I quiescenti di prima radicale Alef si riguardano quali פ״י in tutti quei tempi e modi ove l'Alef non è iniziale (v. Cald. bibl. 72), p. es. מֵימַר (Pesach. 9.) dire, דְּאוֹרְכִי (Berachod 8.) che prolungaste.

77 Il Verbo אֲתָא venire perde l'Alef nell'Imp.to תָּא (Barach. 2 retro); come pure il verbo אֲזַל andare, che fa all'Imp. זִיל.

La voce זִיל è פְּעִיל di זַל (זָלַל) essere spregevole, indecente, p.e. זִילָא בִּי מִילְּתָא (Pesachim 113) la cosa mi disdice.

78 Il medesimo verbo אֲתָא perde talvolta la Jod, rappresentante la Nª Alef, nell'אַפְעֵל; p.e. לְאַעֲיוּלֵי (Chaghigà 2.) per far entrare, per לְאַיְתוּיֵי.

79 אֲמַר Dire fa nell'Imp. del Kal, coll'apocope usata nel suo futuro (§7), אֵימָא (Chedduod 8 retro) di'. Incontrasi però anche אֵימוּר (Chaghigà 3 retro, Pesachim 9. 20.), che sembra egualmente Imperativo, sulla forma di פְּעוּל (Pesachim 21.) colta, malgrado che la ו non regolarmente è preceduta da פת (Cald. bibl. §6.58). Questa voce אימור sarebbe egualmente anomala quando volesse riguardarsi siccome 1ª persona del futuro (io dirò).

80 I פ״ו cangiano nell'אַפְעֵל (come in Eb. ed Cald.) la Jod in Vau, p.e. אוֹקִירוּ (Metsià 59.) onorate, אוֹתְבֵיהּ lo fece sedere, אוֹקְרָן mi onori (Berach. 48.)

81 Il verbo יְהַב dare (v. Cald. bibl. §108) cangiasi comunemente nell'Inf. e Fut. in נְתַן, composto di יְהַב e נְתַן; p.e. לְמִיתְבָהּ ניהליה (Chedduod 106 retro, Kamà 93 retro, Bedra 124) da darle, לִיתְּבוּ לִיהּ (Pesachim 12.) che gli diano. Trovasi tuttavia לְמֵיהַב אַגְרָא (Berach. 9 retro) di dar mercede, יַהֲבִינָא (Chollin 60) da יהב; לְמֵיהֲבָה לָךְ מַתְּנָה (Badrà 13 retro) da darti in regalo, da יְהַב.

82 I temi aventi per 2.da radicale Alef la cangiano in Jod nei פּעֵל Pagheliat, p.e. שַׁיְירוּ: שַׁיְּירֵי (Pesach. 9. retro) lasciar avanzare. Nell'אַפְעֵל hassi parimenti אוֹזֵיף (Chedduod 77 retro) quasi da זוּף; e nell'Inf. dell'אַפְעֵל hassi לְאוֹזוּפֵי (ib. 105 retro) imprestare, quasi da זוּף (vedi §83.).

83 I ע״ו cangiano la Vau in Jod nel Participio attivo del קל, p.e. דָּיֵיר (Pesach. 11 retro) che incorre, צָיֵיר (Jebamod 63) che ingruppa; ritenendola in suo luogo nel פעל, p. es. קַוֵּים (ib. 64 retro).

84 Nei ע״ו e nei ע״ע חסר usasi talvolta, in grazia della maggior pienezza della pronunzia, il Part. fem. attivo, in vece del Passivo; p.e. קַיְימָא לַן ci consta, in vece di קְיָימָא לַן come דָּיְקָא. Così דַּיְיקָא, מַתְנִיתִין נָמֵי דַּיְיקָא, in vece di דְּקִיקָא, Participio passivo di דַּקֵּק, cioè è minuzzata e precisa in ogni sua più minuta espressione.

85 I ע״ו assumono talvolta nell'אַפְעֵל la conjugazione dei פ״ו, p.e. אוֹקִים per אַקִים, quindi אוֹקְמָה (Berach. 5 retro), אוֹקְמִינָן (Pesachim 11.). Così מוֹתִיב rispondente, obbiettante, per מֵתִיב.

Così אוֹתְבֵיהּ (ib. 30 retro), אַפְעֵל di תוב, ha la Vau propria dei פ״ו nell'אַפְעֵל (§80) benchè non se n'abbia esempio nell'אַפְעֵל dei medesimi פ״ו.

~~Dei suffissi verbali~~

86 L' [illegible] e l' [illegible] dei temi quiescenti e dei deficienti trovansi per lo più con Jod tra la prima e la 2.a lettera della parola; la quale Jod sembra indicare il [illegible] della ה propria di questa [illegible] (V. Cald. bibl. §. [illegible])

87 Nei [illegible] (i quali d'altronde seguono le leggi della lingua caldaica, compatibilmente colle proprietà generali della coniugazione Talmudica) l'Imperativo femm. termina in [illegible]; per es. [illegible] (Chedubod 61 retro) rigetta, [illegible] (ib. 63) copriti.

88 Il Part. pass. del [illegible] dei [illegible] è uguale al Part. attivo, p. e. [illegible] (Chedubod 62 retro) pregevole, virtuoso, corrispondente al rabbinico [illegible], ed al siriaco [illegible]; enfatico e femminino [illegible] (Berach. 4 retro).

89 Ii participii plurali assumono molte volte la desinenza verbale, anzichè la nominale, p.e. [illegible] (Berach. 2 retro) e la dimandano dinuidando, [illegible] (ib. 3 retro) l'chiamano, [illegible] (ib. 6) che si togorano, [illegible] (ib. 8) pregano, [illegible] (ib. 9) che giaciono, [illegible] (ib. 10) non virtuosi, [illegible] (Pesachim 18) producono impurità, [illegible] (ib. 22 retro) che traggono, [illegible] (ib. 29) seguono la propria massima, [illegible] (ib. 30 retro) trattengono, [illegible] (Chaghigà 11 retro) disputano, [illegible] (ib. [illegible] retro) comedono loro, che sono in vece di [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible]. Così nel participio passivo [illegible] (Pesachim 29) esser sciolti (leciti) sono sciolti (leciti), per [illegible].

90 Il verbo passivo ([illegible]) ed il participio passivo ([illegible]) usansi spesso seguiti dal dativo [illegible], [illegible] ed esprimente allora l'ablativo, in guisa che il verbo viene ad equivalere ad un verbo attivo; p.e. [illegible] (Berach. 2 retro, e 9) non è udito da essi, cioè non l'hanno udito, [illegible] (ib. 5 retro) è udito da noi, cioè abbiamo udito, [illegible] (ib. 4) è creduta da essi, cioè la credono, [illegible] (ib. 5) uccolsi da lui, cioè gli fu d'uopo (§. 76), [illegible] (Badrà 73 Sanhedrin 67 retro) da me è veduto, cioè io stesso vidi.

Dei suffissi Verbali

91 I suffissi verbali talmudici diversificano dal paradigma caldaico (Cald. bibl. §. 110) in quanto che il dialetto talmudico omette la Jod di [illegible] e l'Alef di [illegible]; p.e. [illegible] (Nedarim 62) mi derubò, [illegible] (ib. 50 retro) mi giudicò, [illegible] (Chaghigà 5 retro) m'impedisti, [illegible] (Eruvin 56) mi fecero invecchiare; nell'Imp. [illegible] (Ghittin 47) liberami, e nel futuro [illegible] (Nedarim 50 retro) non mi far vedere.

92 Il suffisso della 3.a pers. plur. (il quale manca nel Cald. bibl., ed il quale in siriaco esprimesi col pronome separato [illegible]) è [illegible]; p.e. [illegible] (Chaghigà 5 retro) ~~m'impedisti, [illegible] (Eruvin) mi fecero invecchiare; nell'Imperativo [illegible] (Ghittin 47) liberami, e nel futuro [illegible] (Nedarim 50 retro) non mi far vedere.~~ le volle, [illegible] (Berach. 8 retro) di compirle, [illegible] (Jevamod 79) li placò, [illegible] [illegible] (§. 73).

93 La ת finale che omettesi nella prima persona, e nella 3.a femm. del Passato, ripigliasi innanzi ai suffissi; p.e. [illegible] (Chedubod 63 retro) la dessi, da [illegible], anzichè da [illegible], [illegible] (Sanhedrin 93) lo vide, da [illegible] = [illegible], anzichè da [illegible].

94 Il suf. di 3.a pers. sing. masc. unito a verbo di 3.a persona plurale trovasi in [illegible], p.e. [illegible] [illegible] (Chaghigà 15) lo trassero fuori e lo batterono, e trovasi in [illegible], p.e. [illegible] (ib. 5 retro) trassero fuori ed uccisero, [illegible] (Pesachim 10 retro) gl'imposero il disturbo.

95 I י׳ si cangiano l'Alef in Jod innanzi a tutti i suffissi non incominciati da Nun, p.e. חֲזְיֵיהּ (Berach. 5. retro) lo vede, חָזְיָיה (Jevamod 63) la vede, תִּשְׁדְּיֵיה (ib. ib.) lo getterai, חַזְיוּהוּ (Chedussod 103 retro) lo videro, מֵיתְיָךְ (ib. 17) il tuo venire, la tua venuta; Non così חָזֵינְהוּ (Jevamod 63) li vede, לְמֶחֱזְיִנְהוּ (Berachod 6) di vederli, ove i suffissi incominciano da Nun.

96 La voce רְמִי Imperativo del verbo רְמָא gettare, contrapporre, obiettare (objicere), prende una Nun di compagnia innanzi al suffisso di terza pers. femmin. sing. ה׳ nella voce רְמִינְהִי, equivalente di רְמִי עֲלָהּ contrapponi a questa sentenza (confronta con essa) la seguente Baraità (a)

Degli avverbi

97 Sono avverbii del dialetto talmudico le voci seguenti registrate in ordine alfabetico.

אַגַּב אוֹרְחֵיהּ (Berach. 2.) sopra la sua strada, cioè di passaggio (obiter, en passant). Le aggiunsi il suffisso all'uopo, p.e. אַגַּב אוֹרְחֵיהּ (Chedussod 103 retro), אַגַּב אוֹרְחִין (Sanhedrin 95 retro).

אַדְּהָכִי per עַד הָכִי mentre così, cioè mentre le cose erano così; cioè frattanto.

אַדְּהָכִי וְהָכִי (Berach. 5. retro), corrispondente all'ebraico עד כה ועד כה (I. Reg. 18. 45.) nel mentre che questo e questo accadeva.

אַדְּרַבָּה al contrario. Forse è composto da רַבָּה עַד per una cosa che è più grande, cioè con maggior ragione io sostengo il contrario.

אַוְדַּאי (Ghittin 56 Chollin 60) veramente, analogo al וַדָּאי (Cald. bibl. D. 123.).

אִין no. אִין אִין לָאו (Chedusod 69) dunque no.

אִיכָּא (da אִיכָּא אִית כָּא c'è qui) vi è (vedi אִית e אִיכָּא).

אִימַת (Berach. 2.) quando? dall'ebraico מָתַי che in cald. targumico, e probabilmente anche nell'ebraismo misnico (vedi יבין שמועה pagg. 94. 96.) suona אֵימָתַי, in siriaco אִימַת con Jod muta. אִימַת לָא (Khaghigà 3.) ogni qual volta.

אִין (~~dall'ebraico~~ ebr. הֵן) sì.

אִיפְשָׁר (da אִי אִיפְשָׁר) può mai ciò essere?

אִית (in cald. אִית, in ebr. יֵשׁ) vi è: coi suffissi אִיתֵיהּ, אִיתָא, אִיתְנְהוּ. — אִית לֵיהּ ecc.

(Pessach. 10 retro) se fosse.

אַכַּתִּי (ib. ... retro) ancora, corrisponde al cald. עַד כְּעַן. Forse l'א rappresenta la voce עַד, e כַּתִּי è contrazione di כְּעַן, כְּעֶנֶת (Cald. bib. D. 120), e la parola sarebbe da pronunziarsi אַכַּתִּי.

אַמַּאי (Berach. 5. retro) perchè? da עַל מָה.

בְּדִיעֲבַד (da בְּדִי עֲבַד in (caso) che se abbia fatto) ove trattisi di cosa già fatta. E' l'opposto del rabbinico לְכַתְּחִלָּה.

בַּהֲדֵי הֲדָדֵי (Chaghigà 11 retro) insieme: vedi בַּהֲדֵי tra le Preposizioni, e הֲדָדֵי qui sotto.

בְּאִידְּיָא (Pessachim 27) propriamente, precisamente. E' voce composta dalla בְּ e dal greco ἴδιος, α, ον, che vale proprio, privato, speciale da cui ἰδιώτης, rabbinicamente הֶדְיוֹט privato.

בְּעַלְמָא semplicemente, p.e. זֵיעָה בְּעַלְמָא היא (Pessach. 24 retro) è sudore semplicemente, è un semplice sudore.

בְּרֵישָׁא (Berach. 2.) in prima, primieramente, in primo luogo.

בִּשְׁלָמָא in pace. Significa: ciò può andar bene, cioè non però così quest'altra cosa. בִּשְׁלָמָא לְמַאן דְּאָמַר per la cosa va bene ove tu dici così, ma se tu dici altrimenti.

---

a) Questa spiegazione è dell'egregio Rab. Abram Lattes.

(cioè ma in quest'altra ipotesi) la cosa non regge.

דִּילְמָא (Berach. 2 retro) (da דִּי לְמָה calld. bibl. S. 123) forse.

הָא (Cald. bibl. S. 124 ebr. הֵא) ecco: הָא דְּגַבְרָא וְהָא דְּקָרָא (Kiddushin 70 retro) ecco l'uomo ed ecco la citazione.

Eppure! הָא קָא (Meghillà 22) ciò eppure! הָא תְּנָא, e וְהָא תְּנָא; pure dice.

הָאִידָּנָא (da הָאי עִדָּנָא) ora, adesso.

הֲדָדֵי (in siriaco הֲדָדֵא, forse da חַד וְחַד, propriamente: l'uno e l'altro) non usasi che unitamente a qualche preposizione: לַהֲדָדֵי (Berach. 6.) l'uno all'altro, אַהֲדָדֵי (ib. 7.) l'uno sull'altro, קְרָאֵי קַשְׁיָן אַהֲדָדֵי son due i testi l'uno contro l'altro, cioè i testi si contraddicono, מֵהֲדָדֵי (ib. 7.) l'un dall'altro, בַּהֲדֵי הֲדָדֵי (ib. 11 retro) assieme, l'un coll'altro, גַּבֵּי הֲדָדֵי (Meghillà 11) l'uno presso all'altro; כִּי הֲדָדֵי (Pess. 3. retro) uguali, l'uno come l'altro.

הֲדַר (Berach. 2.) dopo, dal verbo הֲדַר tornare, iterare; vedi תּוּב.

הֵיכָא dove? הָא e הֵי, analogo all'ebr. אֵיכָה, אֵיפֹה. מֵהֵיכָא da dove? מֵהֵיכָא תֵּיתֵי da dove verrà? d'onde potrebbe provenire? come potrebbe supporsi? כָּל הֵיכָא ogni dove.

הֵיכִי come? corrisponde all'ebr. אֵיךְ; אֵיכָה. כִּי הֵיכִי (Berach. 10.) nella stessa guisa, in guisa, affinchè.

הָכָא (Berach. 4. retro) qui dal cald. כָּא.

הָכִי (ib. 2.) così (ebr. כֹּה). לְהָכִי perciò. אִי הָכִי (per אִי לָאו הָכִי) se non fosse così. הָא dunque

הַשְׁתָּא (da הַאי שַׁעְתָּא; הָא שַׁעְתָּא in Sir. הָשָׁא da הָא שָׁעָא) ora, adesso. Usasi eziandio qual espressione di stupore: השתא משה רבנו לא הוה ידע (Berach. 3. retro) Come? Mosè nol sapeva (e Davide il sapeva?).

הָתָם (ib. ib.) là (cald. תַּמָּה, ebr. שָׁם): vedi הָתָם.

וַדַּאי (ib. 2. retro) certamente (da יָדַע, ידה, ידוי, quasi: in confesso).

טוּבָא (ib. 6.) molto, assai, molti, molte (ebr. הַרְבֵּה Giona 4. 4, franc. bien)

טְפֵי (Pesach. 12.) più.

כְּדִי (da כְּדִי הוּא come la cosa è) כְּדִי נְסָבָהּ (Rosh Ashanà 5., Metzià 27. retro, Kiddushin 3. retro, Chullin 22.) ha preso la cosa com'è, cioè non aveva bisogno di far menzione della tale particolarità, ma dovendo far parola della proprietà del tal soggetto, le accennò tutte come sono. Dal significato primitivo di come è la voce כְּדִי è passata a significare frivolezza, poca entità, inezia, appunto come nell'Ebraismo rabbinico מָה שֶׁהוּא, quel che è, significa una qualunque siasi quantità, una minima quantità. Così [illegible] כָּל מִלְּתָא דְּבָרֵי כְּדִי לָא [illegible] (Sanhedrin 29 retro) la gente non suol conservar memoria delle cose di poca entità, לָא מַטְרְחִינַן בֵּי דִינָא אַכְּדִי (Kamà 89. retro) non si disturbano i tribunali per inezie, לָא שָׁדֵי אִינִישׁ זוּזֵי בִּכְדִי ( ) l'uomo non getta via i suoi danari per niente.

כּוּלֵּי הַאי (tutto questo) tanto, a tal segno.

כִּי (Berach. 6. retro) quando. מִכִּי (ib. 2. retro) da quando, dacchè.

כָּל דְּהוּ (nell'Ebraismo rabbinico כָּל שֶׁהוּא) qualunque siasi piccola quantità.

כָּל כַּמָּה tutto il tempo che, sino a tanto che, a misura che.

כְּלָל è preceduto da negazione, e significa di sorta alcuna: לָא הֲוָה כְּלָל

לֵית חֵילָא (Berach. 5. retro) che non ne avea di forze.

כַּמָּה (Jomà 22 retro; vedi pure Daniel 3. 33.) oh quanto! (Mezzi'a 86) oh quanti!

לָא no, non. Quando la negazione non è immediatamente seguita da un verbo, dicesi לָאו. טְפֵי מִן più che: לְאִיתְּתָא בְּקוּלְפָא טְפֵי מִן (Jebamod 63 retro) la donna si castiga col prenderne una seconda, più che cogli spini.

לְחוּד (Berach. 2. retro; cald. id. sir. לחוד) separatamente. Corrisponde all'ebr. לְבַד, e deriva forse dal חַד, cioè formando una cosa da sè. Coi suffissi לְחוּדַאי io solo, לְחוּדָךְ tu solo. Dicesi anche con ב: בִּלְחוּדָךְ.

לֵיכָּא (da לָא אִיכָּא non c'è qui) non vi è.

לֵית (da לָא אִית) non vi è.

מַהוּ com'è la legge? è, o non è lecito? מַהוּ דְתֵימָא tu potresti dire, cioè affinchè tu non dica. Questo vocabolo, composto di מָה ed הוּא, appartiene all'Ebr.mo rabbinico, dal quale è passato nel dialetto talmudico.

מִי forse? num? מִי כְּתִיב è forse scritto? מִי קָאָמַר ha egli forse detto?

מִידִי (per מִדֵּי, in sir. מדם, in cald. מִדַּעַם) alcuna cosa. Preceduto da negazione, vale nulla: לָא חֲזוֹ מִידִי (Sanhedrin 94) non videro nulla. לָאו מִידִי niente affatto: לָא קַשְׁיָא וְלָאו מִידִי la cosa non è niente affatto dura (difficile), מִידִי הוּא טַעְמָא אֶלָּא (Pesachim 14) è ella alcuna (altra) cosa la ragione (per cui tu parli) fuorchè ...? Usasi altresì, come l'equivalente rabbinico כלום, ad esprimere stupore (in luogo equivale a in ... e che): מִידִי? טפשים ורשעים בני דינא נינהו? (Chedusod 105) Come? (e che) gl'imbecilli e i malvagi son gente da amministrare la giustizia?

מִכְּדִי Come? מכדי? ההוא גַּבְרָא בְּעֵל דְּבָבָא דְּהַהוּא גַּבְרָא הוּא (Ghittin 55. retro) Come? quell'uomo è pur nemico di quell'uomo, cioè tu sei pur mio nemico. Vedi Berach. 9 retro, 10, 33, Pes. 23 retro, Meghillà 2, Chaghigà 4, 9, 11, 12 retro. Sembra voce composta, primitivamente מַה כְּדִי che cosa è ciò, come è ciò?

מִמַּאי da che cosa? da che? d'onde desumesi?

מִמֵּילָא (Berach. 11) da sè, spontaneamente ~~[illegible]~~ forse da מְמִילָה dalla cosa cioè dalla cosa stessa ex re (a)

מְנָא (da מִן e אָן) da dove? (nell'Ebr. rabbinico מִנַּיִן). מְנָא לָן e מְנָלָן ... da dove abbiamo? da dove rileviamo? מְנָהָנֵי per מְנָא הָנֵי nella locuzione מְנָהָנֵי מִילֵּי da dove queste cose? onde deduconsi queste cose?

מֵעִיקָּרָא (Berach. 13) } da principio, un tempo, altra volta.
מֵרֵישׁ (ib. 6. retro) }

עִגָּל, לְעִגָּל (Berach. 16. retro, Sanhedrin 82) presto, tra poco; dal verbo עגל rotolare.

עַד seguito da דְּ mentre: עַד דְּקָאֵי (Berach. 2). mentre sta. Talvolta vale prima, innanzi: עַד דְּיָתְבִי (ib. 6) innanzi che sedessero.

עֵיל, עֵילָּאָ. לְעֵיל, לְעֵילָּא (Shabbad 30) di sopra, in alto, al di sopra.

קַמָּן (da קַדְמָנָא, v. קַמֵּי nelle Preposizioni) לְקַמָּן (Meghillà 2) qui avanti.

שַׁפִּיר (bello) bene: שַׁפִּיר קָאָמַר לֵיהּ (Berach. 2 retro) bene gli dice.

תּוּ (da תוב, nell'Ebraismo rabb. שוב) ancora, nuovamente, di più. וְתוּ (Berach. 2) ed oltracciò.

תַּמָּן (cald. תַּמָּה, ebr. שָׁם) là, colà. בָּתַר דְּלֵית גַּבְרָא תַּמָּן הֱוֵי גַּבְרָא (Berach. 63).

(a) Questa spiegazione è di Jacopo Pardo

in luogo dove non vi è uomo, là sii uomo.

הַגְדָּא (da אַגְדָּא, ebr. [illegible]) לְהַלָּן abbasso.

Delle Preposizioni

98 Sono Preposizioni le voci seguenti:

אַגַּב (vedi אַגַּב negli avverbii, e גַּב qui abbasso) in conseguenza di. אַגַּב יוּקְרֵיהּ (Jevamod 105 retro) a cagione della sua pesantezza.

אַמְטוּ a motivo di, a riguardo di: [illegible] decretammo (proclamammo) questa cosa in riguardo di quest'altra. È voce composta da מְטוּל, essendosi fatto da מְטוּלָא carica, soma, [illegible], e da עַל, אַמְטוּל e אַמְטוּ (a). Vedi qui sotto la voce מְטוּל.

Questa parola usasi altresì qual espressione di stupore, p. e. אַטּוּ [illegible] (Mezia 84) Come? Dunque forse io ch'io dico bene?

אַמְטוּ vedi מְטוּל.

בַּהֲדֵי vedi הֲדֵי.

בֵּין (Chedubod 17) e בֵּינֵי (Berachod 8) fra, tra. Coi suffissi בֵּינַי, בֵּינָךְ ch'el R. Jochanan disse בֵּינָנָא (Chaghigà 15 retro).

בַּר fuori ... בַּר מִן fuori di, fuorchè.

בָּתַר (Berach. 12 retro) dopo (vedi cald. bibl. § 122).

גַּב (Dorso, parte superiore) אַגַּבֵּי (Sanhedrin 93), coi suffissi אַגַּבַּי ec., e senza א, גַּבֵּי, coi suffissi גַּבַּי ec., presso, appresso: גַּבֵּי הֲדָדֵי (Meghillà 11) l'uno presso all'altro, לֵיתֵי יְשַׁעְיָה גַּבַּאי (Berachod 10) venga Isaia appo me. גַּבֵּי vale altresì: rispetto a: גַּבֵּי מֹשֶׁה (ib. 33 retro) rispetto a Mosè.

גַּוְן ~~[illegible]~~, גַּוְונָא (colore, aspetto) כְּגוֹן a guisa di, come per esempio. כִּי הַאי גַּוְונָא (Chaghigà 15 retro) in questa guisa, di questa maniera, al tal segno.

דּוּגְמָא (somiglianza) כְּ... דּוּגְמָא (Chaghigà 2 retro) alla foggia di, nella stessa guisa di.

הֲדֵי (unione, vicinanza, forse da יַד) non usasi che colle particole affisse ב, ל, p. e. בַּהֲדֵי הוּצָא לָקֵי כְּרָבָא (Kamà 92) in unione allo spino patisce il cavallo, בַּהֲדֵי כַּבְשֵׁי דְרַחֲמָנָא לָמָּה לָךְ (Berach. 10.) coi secreti di Dio che hai tu a fare? Coi suffissi בַּהֲדַאי (Chaghigà 4 retro) כִּי חָזֵית [illegible] בַּהֲדֵי דִּידִי (Chedubod 103 retro) con me, בַּהֲדָךְ ec. [illegible] (Jevamod 119 retro) quando arrivò alla bocca. בַּהֲדֵי דְּ... nel mentre che: בַּהֲדֵי דְּקָאָזֵיל וְאָתֵי (Chedubod 103 retro) mentre andava e veniva.

כְּוָת come, coi suffissi כְּוָתָהּ ec. È la particola affissa כְּ colla terminazione dei plurali in ות (מַלְכְּוָת), come il caldeo לְוָת è la particola ל colla medesima terminazione plurale.

כִּי (Berach. 6.) come כִּי [illegible] (Sanh. 94.) come il mio paese.

כְּלַפֵּי (da אַפֵּי con כ prostetica) verso, rapporto a: כְּלַפֵּי לְעֵיל V. § 56.

מְטוּל (carica, soma, da נְטַל alzare, portare). אַמְטוּל (= עַל מְטוּל) a cagione di: אַמְטוּלְתִי [illegible] (Chedubod 67 retro) per cagion mia. Senza suffissi dicesi con apocope אַמְטוּ: אַמְטוּ [illegible] (Berachod 56)

---

a) ~~anche~~ Questa spiegazione è dell'egregio rabbino A. Lattes

in grazia de' tuoi danari, מִשּׁוּם הָכִי (Pesach. 31. 32.) a cagione di ciò. Questa preposizione è analoga ad אמטול (vedi qui sopra), la quale egualmente vale in origine sopra la soma, e fu trasportata a significare: a cagione.

מִשְּׁמֵיהּ (da שׁוּם nome) a nome di: מִשְּׁמֵיהּ דְּר' שִׁמְעוֹן (Berachod 5 retro) a nome di R. Simeone. Usasi spesso nel senso di: a cagione di, perchè שׁוּם nome vale (anche presso i Rab.ni) titolo, ragione.

עִלָּוֵי, עִלָּו sopra, coi suffissi: עִלָּוַי ( ) עִלָּוָךְ (Berach. 9.), עִלָּוֵיהּ (Kamà 117.) עִלָּוַיְהוּ (Berach. 10), colla vau ~~[illegible]~~ aggiunta come in קְדָמוֹהִי (Castel Lex. [illegible])

קַמֵּי (per קֳדָמֵי) davanti, innanzi, in faccia di: קַמֵּי שְׁמַיָּא (Berach. 3. retro) innanzi a Dio, appo Dio, קַמֵּיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן (ib. 5.) davanti a R. Jochanan. קַמֵּי corrisponde all'ebr. מִפְּנֵי, e vale per timore di, a causa di. È usato anche dai Samaritani: קַמֵּי סָנְאֵינָן (Carmina Samaritana pag. 35.) a cagione dei nostri nemici, male interpretato da Gesenio (ib. pag. 89.) Surgentibus osoribus nostris, quasi dal verbo קוּם surgere.

Delle Congiunzioni

99 Sono congiunzioni le seguenti:

אוֹ (ebr. e cald.) o, ovvero: פְּסוֹק אוֹ אֶפְסוֹק (Badrà 13) fissa il prezzo tuo, o lo fisserò io: אוֹ אַתּוּן שְׁאִילוּ מִינַּאי וַאֲנָא אֵימָא לְכוֹן אוֹ אֲנָא אֶשְׁאַל וְאַתּוּן תֵּימְרוּן לִי (Kamà 59 retro) o voi dimandatemi alcuna cosa (proponetemi qualche questione), o io dimanderò a voi qualche cosa; קָתָנֵי אוֹ אוֹ la Mishnà non prescrive tutte e due le cose, di cui fa menzione, ma l'una o l'altra; אוֹ דִלְמָא o forse?

אִי (dal cald. אִין, corrispondente all'ebr. אִם) se. אִי הָכִי se è così, poichè così è, or dunque.

אִי תֵימָא, o אִי אֵימָא? אִי תֵימָא (Berach. 5.) se dirai, se supponi, se vuoi, oppure. אִי נֵימָא (ib. 5. retro) se diremo, ove supponga. אִי בָּעֵית אֵימָא, o אִי בָּעֵית אֵימָא se vuoi dirò, oppure dirò, oppure.

אִי נַמִּי (Sanh. 94) (da אִי e נַמִּי) o anche, o pure, oppure.

אַיְּידֵי (da עַל יְדֵי) mediante, essendo che, siccome. אַיְּידֵי דְּזוּטַר מִירְכַס (Badrà 14 retro) essendo piccolo, si sarebbe perduto; אַיְּידֵי דְּתָנָא essendo che ha detto (la tal cosa, dice anche quest'altra).

אַלְמָא (voce rabbinica, siriaca, araba e greca, forse da אִי se, לָא non) se non, ma. Usasi nel Talmud nel senso di dunque, dopo una proposizione rigettata come insussistente: ciò non può ammettersi, dunque bisognerà ammettere quest'altra sentenza. Il passo seguente contiene esempi di amendue questi valori: הניחא למאן דאמר פלגא נזקא קנסא, אלא למאן דאמר פלגא נזקא ממונא מאי איכא למימר? אלמא אי דקא בעי אלהים וכו' (Sanhedrin 3). Ciò va bene secondo chi dice che il pagar la metà del danno (cagionato altrui indirettamente e involontariamente) è una punizione (criminale), ma secondo chi dice ch'esso è un risarcimento (civile), che cosa può dirsi? dunque (bisogna rigettare il sin qui detto, e ammet-

tere) che secondo la Mishnà voleva dire in seguito ec.

אַלְמָא (Berach. 3. retro) dunque. Alcune poche volte indica stupore: אַלְמָא [illegible] eppure una Baraità dice! In questi casi la parola è (secondo il Caro) composta da [illegible], trovandosi nel Talmud gerosolimitano [illegible].

[illegible] o [illegible] (voce dell'ebraismo rabbinico, corrispondente all'ebraico [illegible]) se non fosse: [illegible] (Meghillà 3. Sanh. 94. retro). Talora vale semplicemente se: [illegible] (Chetuvod 33. retro) se avessero battuto (flagellato) Anania, Misael ed Azzaria, avrebbero adorata l'imagine. E' insussistente l'opinione di Rabbenu Tam (Tossafod in Meghillà 21.) che nel primo significato debba scriversi con Alef in fine e nel 2.° con Jod, mentre il biblico [illegible] scrivesi indifferentemente nell'una e nell'altra maniera, dal che sembra esser nata la doppia ortografia nel rabbinico [illegible], senza che ciò abbia alcun rapporto col doppio significato della parola; ed infatti incontrasi promiscuamente [illegible] e [illegible] nei due valori.

אֲפִילוּ (voce rabbinica, da אַף anche, [illegible] se) anche, persino: [illegible] (Berach. 58 Badrà 91. retro) anche il capo sovrintendente dei pozzi vien costituito dal cielo. [illegible] con tutto ciò [illegible] anche se tu di', cioè la cosa può stare anche supponendo che...

אַף עַל גַּב דְּ... (Berach. 7. retro) quantunque, quand'anche.

[illegible] (ib. 3. retro) poichè, posciachè.

[illegible] affinchè non (Cald. bibl. § 123.).

הִלְכָּךְ (forse da הָא ecco, e לְכָךְ (rabbinico) perciò) dunque, perciò, quindi.

[illegible] postochè: [illegible] (Chetuvod 12.) postochè lei voleva dire: l'ho fatto deliberatamente. Corrisponde al rabbinico [illegible], il essendo la caldaica traduzione di [illegible].

מִיהָא (Berach. 10.), מִיהַת (Pessach. 9. retro), מִיהוּ (Jevamod 63.) però, tuttavia.

מִכְּלָל (Berach. 25. retro) da quanto è detto risulta ~~dunque~~. E' voce dell'ebr.mo rab.co.

מִקַּמֵּי דְ... (vedi [illegible] nelle Preposizioni) innanzi che.

נַמִּי (Berach. 4. retro) anche, pure, eziandio. [illegible] (Chaghigà 4.) sì, anzi. [illegible] (Berach. 9 retro) qui pure, cioè egualmente nel tuo caso.

Delle Interjezioni

100 Interjezioni sono

[illegible] (Eruvin 17.) Per la legge, i Profeti e gli Agiografi! maniera di giuramento.

[illegible] oh! or ve'! Interjezione di vario uso. Forse la prima sillaba è la Congiunzione אִי se. [illegible] (Sciabbad 152. retro, e vamod 46, Metsià 73 retro) Or ve', s'io fossi morto non vi avrei detta questa cosa. [illegible] (Jevamod 63 retro) or ve'! m'avessi partorito un altro pajo di figli

אִי לָאו דַּאֲתַאי לָא הֲוָה סַכַּנְתָּן לִבְרִי (Berach. 23. retro) or vè! s'io non fossi venuto, avresse fatto pericolare mio figlio. אִי לָאו דַּאֲתַאי בְּדִילְנָא וַאֲמַרִי לָךְ (Betsà 4 retro) Or vè! ch'io in isbaglio t'avrei detto..........

אִי לָאו דַּאֲתַאי מְנַעְתָּן מִבִּרְכְּתָא (Maghigà 5. retro) or vè! tu m'avresti privato di questa benedizione. אִי לָאו דַּאֲתַאי סְפִינָא לְהוּ טְרֵיפְתָּא לִבְנֵי בְּרַתִּי (Chollin 95, retro) or vè! avresse fatto mangiare cose illecite ai figli di mia

לֹא אָמַר כִּי הָא מִלְּתָא figlia. אִי לָאו ... נְפַל פִּתְקָא בְּפוּמֵיהּ דְּסַנְיֵיהּ (Sanhed. 107) oh! fosse caduta una sbarra in bocca di chi mi odia (cioè in bocca mia, per Eufemismo), cosicchè detta non avesse tale parola!

אֱלָהָא דְיִשְׂרָאֵל Dio d'Israel! Per Dio! Rabbi Jochanan disse artificiosamente לֶאֱלָהָא דְיִשְׂרָאֵל (Jomà 84, Avodà zarà 28) in vece di אלהא דישראל.

האלהים per Dio! (Kidduscin 44 retro, Sanhed 71, Chollin 54).

ווי guai! E' il greco οὐαί, ed il latino væ. ווי לן דְּמָיְתִינַן (Berachod 31) miseri noi, che dobbiamo morire!

חס abbit! חס לי (Arachin 16 retro) lungi da me! חס ליה (Kiddushin 44 retro) corrisponde all'ebraico חָלִילָה. —

הֵן רַעֲוָא (Moed Katan 9) Dio voglia!

לְחַיֵּי (Maghigà 16, Collin 60) (per vita) in buon ora, a' la bonne heure!, cioè sia pure, va bene.

מָרֵיהּ דְאַבְרָהָם (Medrim 2.) Signore d'Abramo! per Dio!

מָרֵי כֻלָּא (Nedarim 22 retro) ~~sia pure,~~ Signor del tutto! per Dio!

משֶׁה Mosè! per Mosè! משֶׁה! שַׁפִּיר קָאָמְרַתְּ per Mosè! tu dici bene.

נֶהֱוֵי (Medrim 103 retro sia pure, transeat, è bensì vero. E' originariamente futuro del verbo הֲוָה colla Nun alla iniziale: נֶהֱוֵי (a)

תָּגָא דְמַלְכָּא per la corona del Re! maniera di giuramento.

Fine

(a) Anche questa spiegazione è del sullodato Rabbino Sattel.

Elementi Grammaticali del Caldaismo biblico.

1 Il Caldaismo biblico è la lingua nella quale sono scritti i Capitoli II.4 – VII di Daniele, e IV 8 – [(1)] VII 12.26 di Esdra, [(1)] VI.18
il verso X.11. di Geremia e le voci יְגַר שָׂהֲדוּתָא di Gen. XXXI.47

2 Il Caldaismo biblico è il più antico avanzo dell'antichissima lingua Caldaica od Aramaica; però essendo scritto da autori Ebrei e in alcune parti misto di Ebraismo, ne può far sicura fede del vero parlare e scrivere degli antichi Caldei —

3 Il Caldaismo biblico è scritto in caratteri Ebraici [(1)], i quali seguono le leggi dell'Ebraica Grammatica. Vi s'incontrano però talvolta vocali lunghe in sillabe miste non accentate p. es. [illegible] (Esd. 4.12)
[illegible] (Id. V.8 VI.2) [illegible] (Dan. 2.49, Esd. 5.8) [illegible] (Dan II 20.23)
[illegible] (Id. 4.16) [illegible] (Dan. passim) [illegible] (Id. VI 4.6)
Così [illegible] ed altri vocaboli hanno דגש חזק in sillaba mista
(V. il Norzi nel [illegible] in Dan. 6.1)

(1) e vocalizzato coi punti vocali Ebraici,

4 Differisce l'Ortografia Caldaica dall'Ebraica rapporto al פתח furtivo, il quale non ha luogo, come lo ha in ebraico, nella ח preceduta da וּ, p.e. [illegible], viceversa in Ebraico [illegible] —

5 Il דגש חזק ha in Caldaico la proprietà d'essere immutabile ed indestruttibile, tranne ove preceda נ finale, p.e. [illegible] [illegible]
Il דגש חזק in caldaico corrisponde per lo più al נון in Ebraico p.e. [illegible], [illegible], [illegible], [illegible]

6 La ר finale partecipa alla 3.za proprietà delle gutturali; (V. G.E. § [illegible])
amando innanzi a sè i suoni aperti — [illegible] [illegible]

7 È frequente la יְ oziosa innanzi al suffisso ךְ, ed in dica il [illegible] Plurale —

8 Quanto alla corrispondenza delle consonanti nelle voci caldaiche ed ebraiche, conviene notare il frequentissimo uso caldeo di usare una delle dentali ד, ט, ת, là ove l'Ebraico adopera le sibilanti ז, צ, שׁ. Oltracciò il Caldaismo confrontato coll'Ebraismo usa talora l'א per la ה quiescente, la ע per la צ, la ס per la שׂ, e la י per la ו

9 Ha luogo nella lingua Caldaica la medesima divisione che nell'Ebraica delle lettere in radicali e servili; tranne soltanto che la ה non è in Caldeo preposizione affissa. È però servile nella coniugazione [illegible] [illegible] (הפ)

10 La ך non è mai servile nel Caldaismo biblico. Gli altri dialetti caldaici usano ך invece di די nei papiri dei testi monumentali, p.e. [illegible] il che non ha luogo nel sacro testo, ma soltanto nella lezione marginale in Dan. II 9. I medesimi dialetti usano pure ד qual particola affissa, invece di che il caldaico biblico ha sempre דִּי particola separata —

11 Le lettere di בכל [illegible] sono in Caldeo (come in Ebraico [illegible]) particole affisse. La ה incontrasi in [illegible] (Dan 6.5) e [illegible] (Esd 10.11); del resto il Caldaismo bib.co (come pure il Siriaco) usa sempre la voce separata [illegible]. La ה è nel Caldaismo biblico interrogativa, non mai dimostrativa ossia articolo —

12 L'articolo esprimesi con un א finale, p.e. מַלְכָּא = הַמֶּלֶךְ, [illegible]. Un nome coll' א finale dicesi in istato enfatico (da ἐμφαίνω dimostrare quasi dimostrativo), e senza di essa in istato assoluto. Invece dell' א incontrasi alcune volte ה p.e. [illegible] (Dan II 38)

13 La puntaz.ne del Caldaismo bib.co, siccome quella di cui le leggi * furono per molti secoli poco conosciute, manca alcune volte di coerenza e correttezza, e di uniformità nelle varie edizioni. V. § 18. Altro esempio di ~~[illegible]~~ [illegible] (Esd 5.10) per [illegible]

Capo II° Del nome

14 Paradigma della declinaz.ne dei nomi mascolini sostantivi ed agg.vi

Senza suffissi

Sing.re	assoluto	עִדָּן	tempo
	costrutto	עִדַּן	tempo di
	enfatico	עִדָּנָא	il tempo
Plur	assoluto	עִדָּנִין	tempi
	costrutto	עִדָּנֵי	tempi di
	enfatico	עִדָּנַיָּא	i tempi

Coi suffissi

Nome sing.re

Suffissi sing.ri

	Suff. Mascolini	Suf. fem.le
Iª persona	עִדָּנִי	manca ~~[illegible]~~
II	עִדָּנָךְ	manca
III	עִדָּנֵהּ	עִדָּנַהּ

(a) Tal suffisso il quale non trovasi annesso ad alcun nome incontrasi unito alla particola [illegible] la quale assume i suffissi a guisa del nome plur. ( ), e si trova [illegible]

Suff. Plur

Suf. Mas.		Suf. Fem
Iª Persona	עַבְדַּנָא	manca (a)
2ª —	עַבְדְּכוֹן	manca
3ª —	עַבְדְּהוֹן	עַבְדְּהֵן

Nom. plur
Suff. Sing

Iª Per.	עֲבָדַי	manca
2ª — —	עֲבָדָךְ	manca
3ª — —	עֲבָדוֹהִי	עֲבָדַהּ

Suff. Plur.

Iª Per.	manca (a) — —	manca
2ª —	עֲבָדֵיכוֹן	manca
3ª —	עֲבָדֵיהוֹן	עֲבָדֵיהֵן

E' facile l'intendere che le voci che mancano non mancano già alla lingua caldaica, ma non è accaduto di farne uso ne' pochi cap.li costituenti il caldaismo bib.co. Invece del suffisso הוֹן s'incontra alcune volte in Esdra הֹם p. e. אֱלָהֲהֹם (V.5) עֲלֵיהֹם (V.8) שְׁמָהָתְהֹם, רָאשֵׁיהֹם (V.10) Nel medesimo cap.lo leggonsi eziandio con ם in luogo di ן le voci לְהֹם, בְּהֹם. Gerem. 10.11 ha anche ugl. לְהוֹם

15 Paradigma della declinaz.n de' nomi fem.n sostantivi ed aggettivi senza suffissi

Sing.	assoluto	חֵיוָה	animale
	costrutto	חֵיוַת	animale di
	enfatico	חֵיוְתָא	l'animale
Plur.	assoluto	חֵיוָן	gli animali
	costrutto	חֵיוָת	animali di
	enfatico	חֵיוָתָא	gl animal

Coi suffissi

Nome Sing
Suff. di Sing.

Suf. Mas		Suf. Fem
Iª Persona	חֵיוְתִי	manca
IIª —	חֵיוְתָךְ	manca
3ª —	חֵיוְתֵהּ	חֵיוְתַהּ ~~חֵיוְתֵיהּ~~ ~~חֵיוְתַהּ~~

(לְהוֹן Esd. IV 12.13 V 17). Forse anche nei nomi direbbesi עֲבָדֵיהֵן e simili. Il Siriaco dice עֲבָדַיְכֵין: il dittongo ai più facilmente come in molti altri luoghi essersi trasformato in e

Suff. di Plur.

	Suf. Masc.		Suf. Fem.
1a Pers.	— [illegible]	—	manca
2a	— [illegible]	—	manca
3a	— [illegible]		[illegible]

Nome Plurale
Suf. di Sing.re

Ia Pers.	[illegible]	—	manca
2a	— [illegible]	—	manca
3a	— [illegible]	—	manca

Suff. Plur.

Ia	— [illegible]	—	mancaì
2a	— [illegible]	—	manca
3a	— [illegible]		[illegible]

Del suffisso di 3za Pers.ne plur.le fem.le ן. il Caldaismo biblico non presenta di vero alcun esempio. Le sole voci con qta desinenza sono [illegible] (Dan. 7.8); [illegible] (id. 7.19); [illegible] (Dan. II 33.41.42) e tutte sono scritte con ו ([illegible]). Però l'uso degli altri dialetti Aramaici conferma la lez.ne marginale ן.

16 La forma assoluta dei nomi in Ebraico segolati suol avere in Caldaico [illegible] o [illegible], p.e. [illegible] ([illegible]) [illegible] ([illegible]). La forma Ebraica [illegible] suona in Caldaico [illegible], p.e. [illegible] ([illegible], [illegible]) Incontransi alcuni esempi di forme segolate, ciocchè non è che un Ebraismo p.e. [illegible] (Dan. II 10 ecc), [illegible] (id IV. 2 VII.1), [illegible] (id III passim)

17 Anche i nomi che hanno in Ebraico due [illegible] han per lo più in Caldaico [illegible] o [illegible] p.e. [illegible] ([illegible]), [illegible] ([illegible]) —

18 Alcuni hanno [illegible] e [illegible], i quali (è la proprietà del [illegible]) conservano i medesimi punti nello stato enfatico e nel costrutto p.e. [illegible]

E' erronea la puntaz.ne di [illegible] (Dan. 4.33.), [illegible] (Esd. 7.18), [illegible] (id. 6.18.), [illegible] (Dan. 3. [illegible]) con [illegible], e viceversa [illegible] con [illegible], in alcune, o in tutte le ediz.ni —

19 La forma costrutta è sempre uguale all'assoluta nel Sing.re dei nomi maschili —

20 La forma enfatica cangia in אלף il [illegible] finale p. e. [illegible];
[illegible]; il [illegible], p. e. [illegible]; ed il [illegible] p. e. [illegible]; non però
il [illegible] (18). La prima radicale più non potendo aver [illegible], poichè
la voce incomincerebbe da due [illegible], prende la vocale della 2.da
p. e. [illegible]; [illegible] se la 2.da ha [illegible], p. esemp. [illegible]; e fi-
nalm.te [illegible] p. es. [illegible]. È anomalo [illegible]
21 Il Plur.le maschile assoluto formasi dal Sing. enfatico, cangiando
il [illegible] finale in [illegible], omettendo l' [illegible] finale, e prendendo dopo la
[illegible] una [illegible], p. e. [illegible]. Il costrutto prende la [illegible]
finale e cangia il [illegible] in [illegible] p. e. [illegible]
22 Il Plur. maschile enfatico cangia il [illegible] finale del Sing.re enfatico
in [illegible] seguito da [illegible] dagheshata puntata di [illegible] p. e. [illegible],
[illegible]
23 Il Plur. fem. assoluto esce [illegible], ed il costrutto in [illegible] da cui la forma
enfatica [illegible] p. e. [illegible]. Tale [illegible] caratteristico del Plur.
fem., ed immutab.le innanzi ai suf. corrisponde al [illegible] della lingua
Ebraica, p. e. [illegible]
24 I suf. annettonsi alla forma enfatica del relativo nome di esso
sing. o Plur., Masc. o Fem.; se non che nei Plur. Mas. si perde
innanzi ai suffissi il [illegible] che precede la [illegible]
25 Havvi il num. Duale il quale, invece che in [illegible], termina in [illegible],
p. e. [illegible]
26 La medesima desinenza ha il Plur. dei nomi finienti in [illegible],
p. e. [illegible]
27 I nomi patronimici, i quali finiscono in [illegible], p. e. [illegible], e tutti i nomi
di simile desinenza, come [illegible], [illegible] escono nella forma enfatica
Sing.re in [illegible] cui però la lez.ne marginale cangia in [illegible], p. e.
[illegible], che leggonsi [illegible]; nel
Plur. ass.to in [illegible] p. e. [illegible]; e nell'enfatico in [illegible], p. es. [illegible] (Dan. 7. 24)
[illegible] (Ed. 3. 2) [illegible] (Ed. 3. 8) [illegible] (Esd. 4. 9). Però in [illegible] la
lez.ne marginale è [illegible]
28 Alcuni femminili terminano nello stato assoluto in [illegible] od in [illegible]

p. e. מַלְכוּ, מַלְכִּי, מַלְכָא. Così nello stato costrutto di tutta la declinazione

assumono una ת, p. e. מַלְכוּת, מַלְכוּתָא; מַלְכוּתִי; מַלְכוּתָךְ, מַלְכוּתָא

מַלְכוּתָא. Nel Plur. la י e la ת prende ו, p. es. מַלְכָוָן

מַלְכְוָתָא, מַלְכְוָת, מַלְכְוָתִי; מַלְכְוָתָךְ, מַלְכְוָתָא, מַלְכְוָתָא —

29 Il Plur. fem. prende talvolta una ָ, od una ה ָ non

esistente nel Sing., p. e. אֲבָהָתָא padri שְׁמָהָת nomi אַרְיָוָתָא leoni,

כָּרְסָוָן troni —

30 Alcuni nomi hanno il Sing. di forma masch. (cioè senza

desinenza in ה ָ nello stato enfatico) ed il plur. di forma

fem. e viceversa p. e. נְשִׁין, נְשַׁיָּא; מִלִּין, מִלַּיָּא —

31 Sono irregolari i nomi אַב padre, e בַּר figlio in quanto

chè il primo fa coi suffissi אֲבִי, אֲבוּהִי, אֲבוּךְ; ed il 2do fa

per plur. non בָּרִין ma בְּנִין —

32 Negli aggettivi (e nei sostantivi che per loro natura sono capaci

di due generi p. es. re regina) la forma enfatica masc.

è l'assoluta fem.le, p. e. מַלְכָּא maschile enfatico in Esd. 4.10.

e fem. assoluto in Dan. 2.11. Però il Caldaismo biblico

ama di togliere l'ambiguità scrivendo i fem.li di forma as-

soluta con ה finale (piuttosto che con א) come appunto

מַלְכָּה; e ciò anche nei sostantivi capaci di due generi

p. e. עַבְדָּה, חַיְּתָא, מַלְכָּה. Ciò non ha però luogo nei fem. di forma

enfatica, dove la ת abbastanza ne distingue il genere —

33 La forma enfatica fem. si ha aggiungendo תָא alla forma

assoluta, toltone l'ה coll'antecedente ָ al quale si sos-

tituisce ַ come מִלְּתָא, מִלָּה; קִרְיְתָא קִרְיָה; מַלְכְּתָא מַלְכָּה

Cap. 3zo Dei pronomi

34 Pronomi personali sono: אֲנָה e אֲנָא io; אַנְתְּ tu; הוּא

egli desso; הִיא ella, essa; אֲנַחְנָא noi; אַנְתּוּן voi (masch.); הִמּוֹ

הִמּוֹן essi; אִנּוּן esse. Leggesi una volta (Esd. 5.11.) הִמּוֹ quelli

in Nom.vo: אֲנַחְנָא הִמּוֹ noi quelli, noi medesimi —

35 Pronomi dimostrativi sono: דְּנָה questo, דָּא questa; דֵּךְ

qto (6 volte in Esdra Cap. 5 e 6); דָּךְ qta (6 volte in Esd. Cap. 4 e 5)

דנה questo (Dan. 2. 21), questa (Id. VII. 20. 21)

In דך e דך la ך è originariamente suffisso di 2da persona quasi: questo a te — analogo all' Ebraico: ecco ti — Tale suffisso nei pronomi è frequente in Arabo. La voce דכן riunisce le due desinenze ך e ן —

אלך, אלין, אלה (Gen 10.11 ed Esd. 5.15, nel qual 2do esempio però la lezione marginale è אל) quei e quelli —

36 Pronome relativo è ד il quale, la quale, i quali, le quali. Questa stessa voce è segno del Genitivo di p.e. ראשה די דהבא (Dan. 2.38) la testa d'oro שמה די אלהא il nome suo di Dio, cioè il nome di Dio (pleonasmo ...ativo in tutti i dialetti aramaici)

37 Segno all' accusativo corrispondente all' Ebraico את è יָת, che però non leggesi che una volta nella voce יָתְהוֹן (Dan. III. 12.) ...

38 Pronomi interrogativi sono מן chi? (Dan 3.15. Esd V 3. 4. 9) מה che cosa? (Dan. II 22. IV 32). Le due voci trovansi ... seguite da ד nel significato di quegli che (Dan III 6. 10. IV 14. 22. 29 V 21.) e ciocchè (Dan II 29) —

39 כל tutto, ogni cosa innanzi a nome generalmente כל ogni, coi suffissi כלהם (Dan. 2. 38.) כלהון (Id. 7. 19) —

Cap. IV Del verbo

40 Le specie dei verbi (מינים) sono le medesime in Caldaico che in Ebraico tranne quella dei quiescenti dell' ultima radicale (ל״ה) che in Caldeo non dividesi in ל״ה e ל״א, ma è una sola essendo indifferente scrivere quei verbi con א o con ה, p.e. חזיה (Dan. 4.25) e ... (Id. 7. 22.). La scrittura con ה è veram.te un Ebraismo, quattro agli altri dialetti Aramaici —

41 Le forme verbali (בנינים) sono cinque tre attive —
a) פְּעַל o קַל corrispondente all' Ebraico קל —
פִּעֵל —
b) פַּעֵל ——— הִפְעִיל —
c) אַפְעֵל ———
e due reciproche ——— נִפְעַל —
d) הִתְפְּעֵל ——— הִתְפַּעֵל —
e) הִתְפַּעַל

42 La lingua Caldaica essendo priva di forme passive (פעיל, פעל) si vale delle forme reciproche anche in senso passivo —

43 Il Caldaismo biblico contiene 11 parole appartenenti alla forma הַפְעֵל, cioè הַנְזָקַת (leggi הַנְזָקַת) (Dan IV. 33), הֵימִן (Id. V. 20) הַשְׁכַּחְנָה (Esd. IV. 15), הָבֵד (Dan. IV. 26); הַשְׁפִּל (Id. V. 19); הֻבַד (Id. VII 11) ... (Id III 13.) הַקִים (Id. VI. 18) הוֹסְפַת (Id. IV 33) הַקֵים (Id. VII 4. 5.) Questa forma essendo ignota agli altri dialetti Aramaici è da riguardarsi retto Ebraismo

44 Il Caldaismo biblico ha un altra forma passiva ignota agli altri dialetti Aramaici, ed è la forma פְּעִיל, la quale però non ha che terza persona del passato. Gli esempi ne sono קְטִיל (Dan. V.30) fu ucciso; קְטִילַת (Id. VII.11) fu uccisa, טְרִיד (Id. IV.10. V.21) fu scacciato, שְׁלִיחַ fu mandato, רְשִׁים fu scritto (Id. V.24) יְהִיב (Id. VII.4) fu dato יְהִיבַת (Id. VII.12) fu data; יְהִיבוּ (Esd. V.14), ~~... (Id. VII.4) fu~~; פְּרִיסַת (Dan. III.28) fu divisa, נְטִילַת fu alzata, רְמִיו furono gettati פְּתִיחוּ (Id. VII.10), כְּפִתוּ (Id III.21.) furono legati, irregolarmente senza י. Unico esempio della 2.da persona è תְּקִילְתָּה (Id V.27) scritto senza י per quella legge della pronunzia Ebraica che tollera dopo l'accento una lettera quiescente (che non sia י) e due consonanti

45 Delle forme אִתְקְטֵל e אִתְקַטַּל frequenti nel Rabbinismo e nei dialetti Aramaici havvi un unico esempio nel Caldaismo biblico nel verbo יְהַב e יִתְיְהֵב che incontrasi 6 volte in Esd. —

46 I Grammatici sogliono registrare qual passivo dell'הַקְטֵל la forma הָתְקְטַל, la quale dicono far le veci di הָתְקְטֵל. Sta forma però (immaginata da Ludovico de Dieu nella sua Gram.ca linguarum orientalium inter se collatarum, Lugduni Batavorum, 1628) ben lungi dall'essere un בִּנְיָן di per sè, non è che l'הִתְקְטֵל o l'הִתְקַטַּל dei verbi quiescenti e deficienti — (84)

47 Le forme riflessive trovansi per lo più con ה iniziale alla Ebraica e rade volte con א p.e. אִתְגְּזֶרֶת (Dan. 2.45) אִתְיָעַטוּ (Id. 6.8) Gli altri dialetti usano costantem.te l'א in qte due forme, ed anche nella 3.za attiva, dove il Caldaismo biblico ha sempre ה —

48 I tempi (זמנים) sono i medesimi che in Ebraico, se non che le tre forme attive hanno tutte oltre al participio attivo un participio passivo. Il קַל ha פָּעֵל e פְּעִיל, il פַּעֵל ha מְפַעֵל e מְפַעַל, l'הַפְעֵל ha מְהַפְעֵל e מְהַפְעַל —

Cap. V°

Coniugaz.ne dei verbi perfetti

49 Coniugaz.ne della forma פְּעַל, o קַל —

Passato

	Sing. Masc.	Fem.	Plur. M.	F.
3a Persona	קְטַל	קִטְלַת o קְטָלַת	קְטַלוּ	קְטַלוּ (lez. marg. קְטַלָה)
2a —	קְטַלְתְּ o קְטַלְתָּ	manca	קְטַלְתּוּן	manca
1a —	קִטְלֵת	manca	קְטַלְנָא	manca

Participio Attivo

קָטֵל	קָטְלָה	קָטְלִין	קָטְלָן

Participio passivo

קְטִיל	קְטִילָה	קְטִילִין	קְטִילָן

Infinito

מִקְטַל

Imperativo

Sing. Mas.	Fem	Plur Mas.	Fem
קְטֻל	קְטֻלִי	קְטֻלוּ	manca

Futuro

Ia	אֶקְטֻל	manca	נִקְטֻל	manca
2a	תִּקְטֻל	manca	תִּקְטְלוּן	manca
3a	יִקְטֻל	תִּקְטֻל	יִקְטְלוּן	יִקְטְלָן

50 Passato. Molti verbi intransitivi hanno צרי invece di פתח (come la forma פָּעֵל in Ebraico), p. es. קְרֵב (Dan. 3.26.), דְּבֵקִין (Id. 2.47) שְׁלֵט (Id. 2.10), הַשְׁלֵמַהּ (Esd. 5.9.); ed alcuni חירק, però senza Yod, p. es. יְכִל (Dan. 6.21.) קְרִבוּ (Id. 3.8.) זְעִק (Id. 6.21.), סְלִקוּ (Esd. 4.12.) — ~~+~~ —

51 La Terza persona fem. ha חירק in סִלְקַת (Dan. VII. 8.20.), נִפְקַת (Id. 5.20.) ed ha שוא in נְפַקַת (Id. 2.13.). Il צרי, ed il פתח trovansi cangiati in due שוא in קְמַת (Dan. 5.10.) per קְמַת (53). Così negli altri בנינים הִתְגְּזֶרֶת (Id. 2.34) per הִתְגְּזֵרַת, הֻדְּקַת (Id. 28.) per הֻדְּקַת, e con due פתח, a motivo della terza gutturale, p. es. הָשְׁתְּכַחַת (Id. 6.5.) per הִשְׁתְּכַחַת —

52. La seconda persona maschile trovasi per lo più terminata in קמץ p. es. רְשַׁמְתָּ (Dan. 6.13.) יְדַעְתָּ (Id. 5.22.), יְכֵלְתָּ (Id. 2.47). ~~Tale קמץ è costante nei ל"י, ~~ חֲזַיְתָה (Id. 3.10.) — Così negli altri בנינים: הַרְוְמַמְתָּ, הַדַּרְתָּ, שַׁבַּחְתָּ (Id. 5.23.) Tale קמץ è costante nei ל"י, p. es. חֲזַיְתָ (Id. II. 31. 34.), חֲזַיְתָ (Id. II. 43. 45. IV. 17.) ed anche con ה quiescente, p. es. חֲזַיְתָה (Id. 2.41.). Esempj di קְטַלְתְּ con שוא sono. תְּקֵלְתָּ (Id. 4.32.) רְבַתְ, (Id. 4.33.), וּתְקֵפְתְּ (Id. 4.19.); ed in altri בנינים: וְהִשְׁתְּכַחַתְּ (Id. 5.27.), הַשְׁפֵּלְתְּ (Id. 5.22.) —

53. La prima persona cangia il חירק in פתח in gutturale, p. es. עַבְדֵת, קָמַת. L'analogia vuole che ciò abbia luogo anche nella terza femminile in questa che si dica קָמַת עבדת. Trovasi cangiamento di צרי e פתח in due שוא, ed in gutturale in due פתח, come sopra (51) in הַשְׁכַּחַת (Dan. 2.25.) per הַשְׁכַּחַת. Nella voce הַתְקְנַת (Id. IV. 33.) il פתח senza dubbio errore de amanuensi, dovendo suonare הָתְקְנַת con צרי —

54. La 3.za pers. plur. fem. è uguale nel sacro testo al genere maschile, p. es. וּנְפַלוּ (Dan. 7.20.) אֶתְעֲקַרוּ (Id. VII. 8.) Però la lezione marginale è אֶתְעֲקַרָה, וּנְפַלָה. La ק trovasi puntata di קמץ, ciò che sembra inesattezza dei copisti —

5. Il Participio passivo פְּעִיל ha essenzialmente צרי (ciò in Ebraico corrisponde i), p. es. פְּעִיל, nonchè il distingue dall'altro פָּעֵל (50) ove il חירק

per le voci di יי .

Il פעל trovasi imitato in Ebraico negli aggettivi di forma פָּעִל, p.e. עֲנִקָה, יָדִיד, פָּקִיד, קָצִיר, פָּקִיד —

56 L'infinito assume מ iniziale nel solo בִּנְיָן קַל. In tutti gli altri בנינים assume invece una ה finale preceduta da un קָמֵץ —

57 L'infinito può unirsi ai suffissi alla guisa dei nomi. Quello del קל somiglia un nome mascolino, quello degli altri בנינים somiglia un nome femminino.

58 L'imperativo ed il futuro scrivonsi senza יו. Nei verbi di terza ו, come pure in alcuni intransitivi il חולם si cangia in פתח p.e. תִּשְׁלַם, יִשְׁלַם, יִסַּר, יִצְבַּע. Così יֵאבַדוּ (Ger. 10.11) voce anomala, mancandovi per l'Ebraismo la ן (יֵאבְדוּן)

59 La terza persona plurale femminile del futuro non è (come in Ebraico) uguale alla seconda, ma incomincia da י —

60 Coniugazione della forma פַּעֵל —

	Sin Mas.	Fem	Plur Mas.	Fem
Passato				
III	קַטֵּל	—	קַטִּלוּ	—
II	קַטֵּלְתָּ	—	—	—
I	קַטֵּלֶת	—	—	—
Participio attivo				
	מְקַטֵּל	מְקַטְּלָא	מְקַטְּלִין	מְקַטְּלָן
Participio Passivo				
	מְקַטַּל	מְקַטְּלָא	מְקַטְּלִין	מְקַטְּלָן
Infinito				
	קַטָּלָה			
Imperativo				
	~~[illegible]~~ קַטֵּל	קַטִּלִי	קַטִּלוּ	manca
Futuro				
I	אֲקַטֵּל	—	נְקַטֵּל	—
II	תְּקַטֵּל	—	תְּקַטְּלוּן	—
III	יְקַטֵּל	—	יְקַטְּלוּן	— יְקַטְּלָן

61 Questo בנין detto comunemente פַּעֵל deve piuttosto dirsi פַּעִּל leggendosi nel Caldaismo biblico, בָּרֵךְ, חַבְּלוּ, מַלֵּל, קַטֵּל, צַבִּי, צַלִּי nel passato

מְהַקְטֵל, מְהַקְטְלִין nel participio attivo, הַקְטֵל nell'Imperativo; יְהַקְטֵל, יְהַקְטְלוּן nel futuro, ne leggendosi con א se non se le due voci הַקְטֵל (Dan. 6. 4.), e יְהַקְטֵל (Esd. 7. 17.). Tuttavia la costante man:canza della Jod può far riguardare il חירק di questo בנין (come pure quello del seguente) qual puntazione straizzante —

62 Nel participio di questa forma (come pure nel seguente הַקְטֵל) l'attivo distinguesi dal passivo in quanto che il primo ha צירי ed il secondo ha פתח. Ciò però non ha luogo che nel sing. masculino: nel ri:manente si confondono. Anche la prima voce riesce comune ai due participj ne' verbi finienti in [illegible], p. es [illegible], [illegible], voci che po:trebbero egualmente significare lodato che lodante se il valore non ne venisse determinato dal contesto —

63 Congiugazione della forma הַקְטֵל

Passato

	Sing. Mas.	Fem.	Plur. M.	F.
III Persona	הַקְטֵל	הַקְטְלַת	הַקְטְלוּ	
II —	הַקְטֵלְתְּ	—	הַקְטֵלְתּוּן	
I —	הַקְטֵלֵת		הַקְטֵלְנָא	

Participio Attivo

מְהַקְטֵל מְהַקְטְלָא מְהַקְטְלִין מְהַקְטְלָן

Participio Passivo

מְהַקְטַל מְהַקְטְלָא מְהַקְטְלִין מְהַקְטְלָן

Infinito

הַקְטָלָה

Imperativo

הַקְטֵל הַקְטֵלִי הַקְטִלוּ —

Futuro

I Persona	אַקְטֵל		נַקְטֵל	
II —	תַּקְטֵל		תַּקְטְלוּן	
III —	יַקְטֵל	תַּקְטֵל	יַקְטְלוּן	יַקְטְלָן

64 Anche questo צֵרִי trovasi spesso con פַּתָּח (senza Jod), che con צֵרִי. Le voci che se ne leggono sono: הִתְנַבָּאוּ, הִתְבַּקְּעוּ, הִתְפַּקְּדוּ, הִתְרַפּוּ, הִתְבָּרְכוּ, הִתְחַזַּק nel Passato; מִתְנַבֵּא, מִתְאַבֵּל nel Part. attivo; יִתְנַבֵּא, תִּתְחַזַּק nel Futuro. Leggonsi con צֵרִי le voci הִתְנַבֵּא, הִתְחַבֵּא, הִתְמַהְמַהּ, הוּתַּז del Passato, מִתְפַּרֵק, מִתְקַדֵּשׁ del Participio, תִּתְנַבֵּא, תִּתְהַלֵּל, תִּתְמַהּ, תִּתְגּוֹלֵל, יִתְקַדְּשׁוּ, תִּתְפַּלָּא del Futuro; tutte voci di radici non perfette. Nelle radici perfette incontrasi צֵרִי nel solo imperativo הִתְנַבֵּא. —

65 I due Participii, come pure il Futuro, conservano molte volte la ה del פִּעֵל, la quale trovasi indifferentemente scritta ed omessa. Così מְהִתְקַדֵּשׁ e מִתְקַדֵּשׁ, מְהִתְנַבֵּא e מִתְנַבֵּא, מְהִתְנַבְּאָה e מִתְנַבְּאָה, יְהִתְנַבֵּא e יִתְנַבֵּא, מְהִקָּרֵב e מִקָּרֵב —

Così nell' Ebr.co poetico יְהוֹדֶה, יְהוֹשִׁיעַ, יְהוֹדוּךָ, יְהוֹדוּנוּ (Nehemia 11.17.) —

66 Coniugazione della forma ~~הִתְקַטֵּל~~ - הִתְפַּעֵל.

Passato

	Sing. M.	Sing. F.	Plur. M.	Plur. F.
III. Persona	הִתְקַטֵּל	הִתְקַטְּלָה	הִתְקַטְּלוּ	
II —	הִתְקַטַּלְתָּ		הִתְקַטַּלְתֶּם	
I —	הִתְקַטַּלְתִּי		הִתְקַטַּלְנוּ	

Participio Attivo

מִתְקַטֵּל   מִתְקַטְּלִים   מִתְקַטְּלִין   מִתְקַטְּלוֹת

Infinito

הִתְקַטֵּל

Imperativo

הִתְקַטֵּל   הִתְקַטְּלִי   הִתְקַטְּלוּ

Futuro

	Sing. M.	Sing. F.	Plur. M.	Plur. F.
I Persona	אֶתְקַטֵּל		נִתְקַטֵּל	
II —	תִּתְקַטֵּל		תִּתְקַטְּלוּן	
III —	יִתְקַטֵּל	תִּתְקַטֵּל	יִתְקַטְּלוּן	תִּתְקַטֵּלְנָה

67 La prima voce di q̄sto פעל non incontrasi se non fuorché con gutturale, הִשְׁתַּבַּח. Il plur. vi si legge, ed con חירק senza Jod, הִתְחַבְּרוּ: il che può far supporre che le vocali proprie siano צרי (come lo è ordinario). —

68 In הִתְקַטְּלָה e הִתְקַטְּלַת il שוא è vocale lene, cioè in luogo di פתח (Trovasi הִתְגָּרַת in vece di הִתְגָּרְרַת e, הִשְׁתַּבְּחָה di הִשְׁתַּבַּחָה). Lo stesso è del שוא di מִתְקַטְּלִין ec. nel Participio, e הִתְקַטְּלוּן ec. nel Fut. di tale שוא non trovasi esempio se non nelle due voci מִתְעַבְּדָא, תִּתְעַבְּדוּן —

69 Il futuro trovasi con צרי, יִתְעַבֵּד; (e innanzi a gutturale con פתח, הִתְיַפַּח), e con חירק senza Jod, תִּשְׁתַּבַּק:

70 Coniugazione della forma הִתְפַּעֵל:

Passato

	Sing. M.	F.	Plur. M.	F.
III pers.	הִתְקַטַּל	הִתְקַטְּלַה	הִתְקַטַּלוּ	
II —	הִתְקַטַּלְתְּ		הִתְקַטַּלְתּוּן	
I —	הִתְקַטְּלֵת		הִתְקַטַּלְנָא	

Participio

מִתְקַטַּל מִתְקַטְּלָא מִתְקַטְּלִין מִתְקַטְּלָן

Infinito

הִתְקַטָּלָה

Imperativo

הִתְקַטַּל הִתְקַטַּלִי הִתְקַטַּלוּ

Futuro

	Sing.		Plur.	
I Persona	אֶתְקַטַּל		נִתְקַטַּל	
II —	תִּתְקַטַּל		תִּתְקַטְּלוּן	
III —	יִתְקַטַּל	תִּתְקַטַּל	יִתְקַטְּלוּן	יִתְקַטְּלָן

Cap. VI

Dei verbi quiescenti

e prima dei quiescenti di prima radicale

71. I verbi di prima radicale א coniugansi regolarmente in quei tempi e modi in cui l'א rimane iniziale; p.e. אֲזַל, אֲזַלוּ, אֲכַל, אֲמַר, אֲבַד, da cui אֲחִידָה, אֲכַלוּ, אֲכֻלָה, אֱמַרִין, אֱמַר Imperat. sing., אֱמַרוּ Imp. pl., אֱכֻלִי Imp. fem., אֱתוֹ Imp. pl. Da אזל trovasi l'Imp. אֱזֶל —

72. In quei tempi e modi poi i quali assumono lettere preformative, e dove quindi l'א cessa d'essere iniziale, essa nel קל rimane quiescente, preceduta da צרי; p.e. יֵאמַר, יֵאמְרוּן, יֵאבְדוּ, לְמֵאמַר; e nell' הַפְעֵל cangiasi in Jod o in Vau, p.e. הֵיתִי, הֵיתָיוּ, לְהַיְתָיָה, הוֹבֵד, לְהוֹבָדָה, הֵימִן, הֵימְנוּ. —

73. Anche i verbi di prima radicale Jod coniugansi regolarmente nei tempi e modi ove la Jod è in principio di parola p.e. יְדַע, יְדַעְתְּ, יִדְעֵת, יְדִיעַ, יְהַב, יְהִיבַת, יְהִיבוּ, od sillaba, come in tutto l' הִתְפְּעֵל e הִתְפַּעַל, p.e. הִתְיְהִבַת, יִתְיְהֲבוּן, הִתְיַעֲטוּ. Soltanto nell'Imperativo del קל la Jod trovasi omessa p.e. דַּע, הַב —

74. Ove la Jod non è iniziale, essa nell' הַפְעֵל può cangiarsi in Vau, p.e. הוֹדַע, יְהוֹדְעוּן, הוֹתֵב. Nel קל il verbo coniugasi per lo più quasi incominciasse da Nun, la quale talora è scritta, e talora si assimila mediante דגש, p.e. יִנְדַּע, תִּנְדְּעוּן, תִּנְדַּע, יִנְדְּעוּן, יִתֵּב, תִּתֵּב.

75. Paradigma della coniugazione dei quiescenti di 2da radicale Vau, קום

	Sing. Mas.	Sing. Fem.	Plur. Mas.	Plur. Fem.
		Passato		
III	קָם	קָמַת	קָמוּ	
II	קַמְתָּ	—	(קַמְתּוּן)	
I	קָמֵת	—	(קַמְנָא)	
		Participio attivo		
	קָאֵם	קָאֲמָה (Keri קָיְמָה)	קָאֲמִין (Keri קָיְמִין)	קָאֲמָן (Keri קָיְמָן)
		Participio passivo		
	קִים	קִימָה	קִימִין	קִימָן
		Infinito		
		מְקָם		
		Imperativo		
	קוּם	קוּמִי	קוּמוּ	
		Futuro		
I	אֲקוּם		נְקוּם	
II	תְּקוּם		תְּקוּמוּן	
III	יְקוּם	תְּקוּם	יְקוּמוּן	יְקוּמָן. —

76. Nel Passato hannosi le voci seguenti: הֲקֵם (Dan. 3.24.), הֲקִם (Esd. 3.13.), הַקְמַת (Dan. 3.10.) הֲקֵמֹת (Esd. 6.12.), הַקֵמַת (Dan. 6.30.), הַקֵמֵת (Dan. 3.12.) —.
L'esempio di הַקְמַת (Dan. 3.10.) ove conservasi il קמץ ci autorizza ad estendere la legge dell'immutabilità del קמץ aramaico anche ai verbi, ed a puntare quindi nel הַפְעֵל le voci הֲקִימוּן col קמץ, anzichè con שוא; come pure a formare le voci הַקֵימַת, הַקִימַת, הַקֵמֵת anzichè הַקְמַת, הַקְמַת. Del che altra prova è la voce הַקֵימוּן (Dan. 2.25.). Anche i Siri scrivono הַקֵימוּן, הַקֵימָה, הֲקֵימִין, col Zekofo. —
77. Nel Participio attivo si ha al Sing. מְהָקֵים (Dan. 2.21.), ed al Plur. מְהָקְמִין (Dan. 3.3.) מְהַקְרִין (Id. 4.31.), מְחַשִּׁין (Id. 3.19.), che leggonsi מְהָקִימִין, מְקִיסִין, מְהָרִין. —
In Siriaco scrivesi מְקִים e leggesi מְקִים; scrivesi però הֲקִימִין, הַקִימְהּ, הֲקִימִין con Jod.
78. Nel Part. Passivo si ha מְקִים (Dan. 3.29.) viene posto, viene stabilito un decreto. Del הָפְעַל passato si ha הֻקַם (Esd. 3.17.) fu posto, ed irregolarmente הֻקְמַת (Dan. 6.18.) fu posta.
79. Dell' הַפְעֵל non leggesi che l'infinito לַהֲקָמָה (Dan. 6.4.)
Tale Jod è frequente negli altri dialetti aramaici, e nel Rabbinismo, e trovasi eziandio nell'Ebraismo biblico, p.e. וָאֲקַיֵּמָה (Salmo 119.106.), וַיִּשְׁתּוֹ (Ger. 16.16.) ——
80. La forma quadrilettera (הַבְרִיק הָרִיעַ) incontrasi nella sola voce הִתְרוֹמַמְתָּ (Dan. 5.23.) di radice quiescente della 2.da, e nella sola voce מִתְבּוֹנְנִים (—4.16.) di radice geminata; le quali voci non sono probabilmente che Ebraismi.
81. Coniugazione della forma הַפְעֵל

Passato

	Sing		Plur	
	M.	F.	M.	F.
III P. —	הֲקִים		הֲקִימוּ	
II —	הֲקֵימְתָּ			
I —	הֲקֵימֵת			

Participio attivo

(מְהָקִים) מְהָקִים (מְהָקִימָה) (מְהָקִימִין) (מְהָקִימָן)

Participio Passivo

(מְהָקָם) (מְהָקָמָה) (מְהָקְמִין) (מְהָקְמָן)

Infinito
הֲקָמָה

Imperativo

(הָקִים) (הָקִימִי) (הָקִימוּ)

Futuro

	Sing		Plur
I P. —	אָקִים		נְקִים
II	תְקִים		תְקִימוּן
III	יְקִים	תְקִים	יְקִימוּן

82. Esempj biblici: Perfetto הֲקֵים (Dan. III. 2. 5. 7 VI. 2.), הֲתִיב (Ib. 2. 14.), הֲקֵימְתָּ (Ib. III. 12. 18), הֲקֵימֵת (Ib. 3. 14.), הֲקִימוּ (Ed. 6. 18.); Participio attivo מְהָקֵים (Dan. 2. 21.), מְהָקְמִין (Ib. 7. 12.). E' anomalo מָחֵא (Ib. 5. 19); Infinito לַהֲזָדָה (Ib. 5. 20.); Futuro תְּקִים (Ib. 6. 9.), יְקִים (Ib. 4. 14.), e colla ה caratteristica יְהָקִים (Ib. 6. 16.).

83. Conjugazione del 1 הִתְפְּעֵל

Perfetto

	Sing. Mas.	Fem.	Plur. Mas.	Fem.
III pers.	(הִתְקַקַם)	(הִתְקַקְמַת)	(הִתְקַקְמוּ)	
II	(הִתְקַקַמְתְּ)		(הִתְקַקַמְתּוּן)	
I	(הִתְקַקְמֵת)		(הִתְקַקַמְנָא)	

Participio

מִתְקַקַם	(מִתְקַקְמָא)	(מִתְקַקְמִין)	(מִתְקַקְמָן)

Infinito

(הִתְקַקָמָה)

Imperativo

(הִתְקַקַם)	(הִתְקַקְמִי)	(הִתְקַקְמוּ)

Futuro

I	(אֶתְקַקַם)		(נִתְקַקַם)	
II	(תִּתְקַקַם)		(תִּתְקַקְמוּן)	
III	(יִתְקַקַם)	(תִּתְקַקַם)	יִתְקַקְמוּן	(יִתְקַקְמָן)

84 Esempj biblici: Participio מִתְעֲבֵד (Ed. 5. 8.); Futuro יִתְשָׂם (Ib. 4. 21.), יִתְנַשְּׂמוּן (Dan. 2. 5), e con חירק in vece di קמץ, יִתְזִינוּן (Ib. 4. 9.)

Lodovico de Dieu seguito dai grammatici successivi, riguardò qti vocaboli quasi appartenenti ad un בנין particolare, cui nominò הִתְפְּעַל (ib.). Però non mostrandosi esempi di questa conjugazione nelle radici perfette nè nel Cald.mo Bib. nè nell' antico e più puro Siriasmo, come attesta l' Opizio, non trovandosi questa altra foggia di conjugazione Ebraica, se non nelle quiescenti della 2.a, e ciò nè pure nel Siriaco: parmi qta essere una maniera di conjugazione propria soltanto delle radici quiescenti e deficienti, nelle quali fanno le veci dell' הִתְפְּעֵל; e ciò ad oggetto di conservare alla 2.da sillaba la sua primitiva indole; conciossiachè mentre in הִתְ-פְּעֵל la 2.da sillaba ha tre consonanti, non ve ne avrebbe che due in הִתְ-קָם, laddove in הִתְקַקַם, equivalente a הִתְ-קַקַם

(come scrivesi in Siriaco). conservasi di tre lettere. Parte dalla medesima tendenza di conservare l'indole primiera delle sillabe, la ו o il צרי delle voci [illegible], e quindi in Ebraico il צרי di [illegible], e simil., nelle quali voci tutte si è voluto conservar mista la lor prima sillaba, la quale mista sarebbe ove la radice fosse perfetta, p. e. [illegible] ec. —

Cap. VIII.

Dei verbi quiescenti d'ultima radicale

85\. L'ultima radicale quiescente è indifferentemente א o ה. Gli altri dialetti caldaici usano esclusivam.te l'א: la ה, all'ebraismo, è frequente nel Caldaismo biblico.

86\. Conjugazione del I. Paradigma בְּנָה.

Passato

	Sing. M.	Sing. F.	Plur. M.	Plur. F.
III. Pers.	בְּנָה	בְּנָת	בְּנוֹ (בְּנַיהוֹן)	
II —	בְּנַיְתָ			
I —	בְּנֵית		בְּנֵינָא	

Participio attivo

בָּנֵה	בָּנְיָא	בָּנַיִן	בָּנְיָן

Participio Passivo

בְּנֵה	(בְּנָיָא)	בְּנַיִן	(בְּנָיָן)

Infinito

מִבְנֵה

Imperativo

בְּנִי	בְּנוֹ

Futuro

	Sing. M.	Sing. F.	Plur. M.
I pers. —	אֶבְנֵה		נִבְנֵה
II —	תִּבְנֵה		תִּבְנוֹן
III. —	יִבְנֵה	תִּבְנֵה	יִבְנוֹן

87\. Esempj biblici: Passato צְבָא (Dan. II. 16. 49.), בְּנָה (Esd. 5. 3.), הֲוָה (— 5. 11. Dan. IV. 6. 11 VII. 13.) הֲוָה (Dan. IV. 26. V. 19. VI 15.), הֲוַיְתָ (— 4. 20.), הֲוַיְתָ (— 2. 31.), חֲזֵית (4. 17.), חָזֵית, רְבַת, (— 4. 22.), מְטָת (— 4. 1.) מְטָת (— 2. 34.), עֲנָת (— 5. 10.), עֲדָת (— 4. 28.) חֲלָמָה (2. 35.), הֲוֵית (— 4. 1.) ; Participio attivo עָנֵה (— 2. 5), צָבֵא (— 5. 1.), הֲוו (— 5. 19.), צְבוֹ (— 3. 27), רָמַיִן (— 6. 16.), בָּעֵה (— 6. 11.), חָזֵה (— 2. 31.), קָרֵא (— 3. 4.), צָבֵא (— 5. 19.), גָּלֵא ~~—~~ גָּלֵה (II. 22.) (— II. 28) ~~29.~~ ,

שְׁנַיִן (-3.24.), חָזַיִן (-3.27.), שָׁנַיִן (-5.9.), בָּעַיִן (-6.4.), שָׁתַיִן (-5.23.), בָּנַיִן (Esd. 4.12.)
שָׁנְיָה (Dan. 7.9.) דָּמְיָה (-7.5.), שָׁנְיָן (-7.3.); Participio Passivo בְּנֵה (Esd. 5.11.), גְּלֵא (Dan. 2.23.), חֲזֵה (= חֲזֵא) (-3.19.), שְׁרַיִן (-3.25.); Infinito מִקְרֵא (-5.8.), מִבְעֵא (-2.18.), מִחְזֵה (Esd. 4.14.), מִרְמֵא (Dan. 3.20.), מִבְנֵא (Esd. 5.2.), מִגְלֵא (Dan. 2.47.).
È anomalo לְבְנֵא (Esd. 5.3.) senza מ. Imperativo חֱוִי (Dan. 2.4.), אֱתוֹ (-3.26.), הֱווֹ (Esd. 4.22.); Futuro תִּבְנֵה (Dan. 7.16.), תִּקְרֵה (-5.17.), יִבְנֵא (-3.31. Esd. 4.22.), יִמְטֵא (Dan. 4.8.), יֶעְדֵּה (-7.14.), תֶּעְדֵּא (-6.9.), תִּבְנֵא (-6.18.), יִבְנוֹן (Esd. 6.7.), יִשְׁתּוֹן (Dan. 5.2.), יִקְרוֹן (-5.15.).

88. Questi verbi terminano in אי in tutte quelle voci ~~nelle quali~~ che negli altri verbi finiscono in ־ִין.

89. Il Plur. dei Participj tutto termina qui in ־ַיִן.

90. Il פעל passato suona ־ִי, ־ִיו. Esempj ne sono גְּלִי (Dan. 2.30.), גֲּלִי (-2.19.); קְרִי (Esd. IV. 18.23.), רְמִיו (Dan. 3.21.).

91. Coniugazione del פַּעֵל. Paradigma צַלִּי [pregare]

Passato

	Sing. M.	Sing. F.	Plur. M.	Plur. Fe.
III pers.	צַלִּי		צַלִּיו	
II —	צַלִּיתָ		(צַלִּיתוּן)	
I —	צַלִּית		(צַלִּינָא)	

Participio Attivo

Sing. M.	Sing. F.	Plur. M.	Plur. Fe.
מְצַלֵּא	(מְצַלְּיָא)	מְצַלַּיִן	מְצַלְּיָן

Participio Passivo

Sing. M.	Sing. F.	Plur. M.	Plur. Fe.
(מְצַלָּא)	מְצַלְּיָא	(מְצַלַּיִן)	(מְצַלְּיָן)

Infinito

צַלָּיָה

Imperativo

צַלִּי

Futuro

	Sing. M.	Sing. F.	Plur. M.	Plur. Fe.
I^a Per.	אֲצַלֵּא		נְצַלֵּא	
II —	(תְּצַלֵּא)		(תְּצַלּוֹן)	
III —	יְצַלֵּא	(תְּצַלֵּא)	יְצַלּוֹן	(יְצַלְּיָן)

92. Esempj biblici: Passato מַנִּי (Dan. 2.24.), רַבִּי (-2.48.), מַנִּיתָ (-3.11.), שַׁרִּיו (Esd. 5.12.), שַׁנִּיו (Dan. 3.28.); Participio attivo מְצַלֵּין (-6.11.), מְשָׁרֵא (-5.12.), מְצַלַּיִן (Esd. 6.10.); Participio Passivo מְשַׁנְּיָה (Dan. 7.7.); Imperativo מַנִּי (Esd. 7.25.), הַחֲוֹנִי (Dan. 2.24.),

נְחַוֵּא (-2.4.), יְצַבְּעוּן (-4.(3.), יִצַּבְּעוּן (-4.33)

93. Conjugazione dell' הַפְעֵל. Paradigma הַגְלִי

Passato

	Sing. M.	Sing. F.	Plur. M.	Plur. F.
III p.a	(הַגְלִי)		הַגְלִיו	
II —	(הַגְלִיתָ)		(הַגְלִיתוּן)	
I —	הַגְלִית	הַגְלִית	(הַגְלִינָא)	

Participio attivo

Sing. M.	Sing. F.	Plur. M.	Plur. F.
(מְהַגְלֵה)	(מְהַגְלְיָא)	(מְהַגְלַיִן)	(מְהַגְלְיָן)

Participio passivo

Sing. M.	Sing. F.	Plur. M.	Plur. F.
(מְהַגְלָא)	(מְהַגְלְיָא)	(מְהַגְלַיִן)	(מְהַגְלְיָן)

Infinito

הַגְלָיָה

Imperativo

—	—	הַגְלוֹ	—

Futuro

	Sing. M.	Sing. F.	Plur. M.	Plur. F.
I p.a	(אֲהַגְלֵה)		נְהַגְלֵא	
II —	(תְּהַגְלֵה)		תְּהַגְלוֹן	
III	יְהַגְלֵה	תְּהַגְלֵה	יְהַגְלוֹן	(יְהַגְלְיָן)

94 Esempj biblici. Passato הַגְלִי (Esd. 4.10.), הֵיתִי (Dan. 5.13), הַעְדִּיו (-5.20), הַקְרִבוּ (-6.3.); Participio attivo מְהַשְׁנֵא (-2.21.), מְהַעְדֵּה (--), מְהוֹדֵא (-2.23.), מוֹדֵא (-6.11.); Inf. לְהַחֲוָיָה (-2.10.), לְהַשְׁנָיָה (-6.9.) לְהַיְתָיָה (-5.2.); Imp. הַחֲוֹנִי (-2.6.); Futuro יְהַחֲוֵה (-5.2.), יְהַשְׁנֵא (Esd. 6.11.), נְהַחֲוֵה (Dan. 2.7.), תְּהַחֲוֹן (-2.6.), יְהַעְדּוֹן (-7.26.) erroneamente con שורק in vece di חלם.

95a Conjugazione dell' הִתְפְּעֵל. Paradigma הִתְבְּנִי

Passato

	Sing. Mas.	Sing. Fem.	Plur. M.	Plur. F.
III a	הִתְבְּנִי	-	(הִתְבְּנִיו)	
II —	(הִתְבְּנִיתָ)	-	(הִתְבְּנִיתוּן)	
I —	(הִתְבְּנִית)	-	(הִתְבְּנִינָא)	

Participio attivo

Sing. M.	Sing. F.	Plur. M.	Plur. F.
מִתְבְּנֵא	מִתְבַּנְיָא	(מִתְבְּנַיִן)	(מִתְבַּנְיָן)

Infinito

הִתְבְּנָיָה

Imperativo manca

Futuro

	Sing. M.	Sing. F.	Plur. M.	Plur. F.
I —	(אֶתְבְּנֵא)		(נִתְבְּנֵא)	
II —	(תִּתְבְּנֵא)		(תִּתְבְּנוֹן)	
III —	יִתְבְּנֵא	תִּתְבְּנֵא	(יִתְבְּנוֹן)	(יִתְבַּנְיָן)

96. Esempj biblici: Passato הִתְמְלִי (Dan. 3.19); Participio מִתְעֲבֵד (Esd. 5.8); Futuro יִתְרְמֵא (Dan. 3.6), יִתְעֲבֵד (Esd. 6.6?), הִתְנַבִּיא (Zc. 4.18), יִתְקְרֵי (Dan. 5.12), הִתְיַחֵשׂוּ (Zb. 3.15) erroneamente con פתח in vece che con צירה.

97. Coniugazione dell' הִתְפַּעַל. Paradigma הִתְנַבִּי

	Sing. M.	F.	Plur. M.	F.
		Passato		
III	הִתְנַבִּי	—	(הִתְנַבִּיו)	
II	(הִתְנַבִּיתָ)	—	(הִתְנַבִּיתוּן)	
I	(הִתְנַבִּית)		(הִתְנַבִּינָא)	—
		Participio		
	(מִתְנַבִּא)	(מִתְנַבְּיָה)	מִתְנַבַּיִן	(מִתְנַבְּיָן)
		Infinito		
		(הִתְנַבָּאָה)		
		Imperativo manca		
		Futuro		
I	(אֶתְנַבֵּא)	—	(נִתְנַבֵּא)	
II	(תִּתְנַבֵּא)		(תִּתְנַבּוֹן)	
III	(יִתְנַבֵּא)	תִּתְנַבֵּא	יִתְנַבּוֹן	(יִתְנַבְּיָן)

98. Esempj biblici: Passato הִתְנַבִּי (Esd. 5.1), אִשְׁתַּנִּי (Dan. 3.19); Participio מִתְּבְרִין (Zc. 3.6), יִתְּמְנֵא (Zc. 3.29), יִתְּמְנֵא (Zc. 2.9), יִתְּמְנוּן (Zc. 7.28), יִשְׁתַּנּוֹ (Zc. 5.10), e con א invece di Jod nel Part. fem. מִתְנַבְּאָה (Esd. 4.19) ciocchè è un Ebraismo.

Capo IX
Delle radici deficienti

99. I verbi incomincianti da נ alcune volte la conservano, e coniugansi alla guisa dei perfetti. Così נִתְנַחַת (Esd. 7.20), תִּנְדַּע (—), יִנְדְּעוּן (—4.13), מְהַנְזְקַת Part. fem. costrutto al genitivo (—4.15), לְהַנְזָקַת Infinito costrutto (—4.22), תְּהַנְזִק (—4.13), לְהַנְפָּקָה (Dan. 6.23), יִתְנְדַב הַנְפֵּק (—5.2), הַנְפֵּק (—5.3). Altre volte la נ omettesi, come in Ebraico, p. e. (—4.16), יִפֵּל (—3.6), תִּפְּלוּן (—7.5), סְקוּ (—3.26), הַסִּקוּ (—3.22), לְהַסָּקָה (—3.29), חַת (—6.27), נְחִת (dal נְחַת discendere, nell' הָפְעַל propriamente por giù, quindi deporre, depositare) (Esd. 6.5), אַחֵת Imperativo, con חוּט, quasi da נחת = חות (—5.15), מְהַחֲתִין Participio pass.vo (—6.1), תַּחֲתוֹהִי (Dan. 4.11), הַב Imperat. (Esd. 5.15).

100. I verbi di radice deficiente della lettera media, altrimenti detti geminati, amano di conservare la prima sillaba nel suo primitivo stato di sillaba mista (84), e ciò mediante דגש nella prima radicale, ove già non sia iniziale; p. e. nell' הַפְעֵל הַדֵּקֶת (3.a p. sing. fem. del Passato, per הַדְּקַת) (Dan. 2.43), הַדֵּקוּ (—6.25), מְהַדֵּק (—2.40), הַדֵּקָה (—7.7), תַּדִּק (—2.40), וְהַדֵּקְנָה (—7.23), e talvolta mediante una נ epentetica, p. e. הַנְעֵל (da עֲלַל entrare) (—2.25), לְהַנְעָלָה (—4.3) —

Il דגש è supplito in יְהַךְ (Inf. del הפעיל di חסן) (Dan. 4.26.) ed in חָסְנָא (Part. attivo dell' הַפְעֵל di חסן (– 5.19.), ed è compensato mediante il cangiamento della vocale antecedente in הֵרִיעַ (Fut. del קל di רעע) (– 2.40) ed in הֶעֱלֵל (Imp. הַפְעֵל di עלל) (– 2.24.). In הַעֲלָה Inf. קל di עלל di forma plur. (– 6.14.), e לְהַעֲלָה Inf. הַפְעֵל del medesimo verbo (– 5.7.), il פתח è cangiato in סגול a motivo della susseguente lettera ל גרונית camesata. Sono coniugate alla foggia dei Perfetti le voci הָדְקִיעַ Part. att. del פעל (– 2.40), הַעְלוּ Fut. הַפְעֵל (– 4.9.) —

101. Nelle parole ove la prima radicale è iniziale, in guisa da esser incapace di דגש forte, viene daghesciata la 2.da lettera, ch'è la 3.za radicale, p.e. הַעְלָה (Dan. 4.11.), הַעֲלוּ (Kerè עַלּוּ) (– 5.10.); עֲלַלָה (– 6.19.); colle quali voci è da annoverarsi eziandio בֵּז eufrò (– 2.16.), dove il פתח indica che la ז se non fosse finale sarebbe daghesciata. E' coniugata alla foggia dei ע״ו la voce דָּקוּ (– 2.45.). La voce עללין (Kerè עָלִין) è del tutto anomala, poichè coniugandosi alla maniera dei geminati avea davrebbe la ל daghesciata, e coniugandosi come i ע״ו piuttosto avrebbe עלין Kerè עָלִין —

102. E' esempio dell' שורש quadrilittero all' Ebraica (80) la voce מְשַׁתְּכַל.

Cap. X.mo

Anomali di varie specie nella coniugazione de' verbi

103. הֲלַךְ e הוך andare. Il primo non usasi che nel קל e solo nel passato (Dan. 2.17. Esd. 4.23, e 5.8.) e nell' Imperativo il quale è הֵלֵךְ (– 5.15.). Il 2.do non usasi che nel קל, e solo nell' Inf. מְהָךְ (– 7.13.) e nel Fut. יְהָךְ (– – e 5.5 e 6.5.). Nel פעל e nell' הַפְעֵל usasi הלך: מְהַלֵּךְ (Dan. 4. 26.), מְהַלְּכִין (– 3.25. e 4.34.)

104. הַהֲלָכָה (Dan. II. 5.8.) sembra equivalere ad הַלְּכָה andò, sparì.

105. יְהַב dare, manca dell' Inf. e Fut., i quali prendonsi dal verbo נְתַן (99).

106. יְכִל potere, fa regolarmente יִכֻּל, יִכְלוּן. Leggesi irregolarmente alla Eb. יוּכַל (Dan. 2.10.) —

107. Il verbo שֵׁיזִב (Esdra IV. 12.13.14. V.3.9.11. VI.14.) ha una ש prefissa alla foggia della coniugazione שַׁפְעֵל. Il verbo שֵׁיזִב (Esd. IV. 12.13.14. V.3.9.11. VI.14.) appartengono probabilmente alla medesima coniugazione, come pure nell' Eb. Rab. p.e. שִׁעְבֵּד, שִׁחְרֵר. שַׁכְלֵל più usitato in Siriaco ed in Arabo, come pure שֵׁיזִב (Dan III.15. 17.28. VI.16. 17. 21. 28), come pure שֵׁיצִיא (Esd. 6.15.), e סובל (Esd. 6.3.) da סבל portare

108. Nella voce תִּנְדַּע frequente in Esd. manca per apocope la ה ultima radiale del verbo הוה.

109. Il futuro del verbo הֲוָה essere trovasi varie volte con ל invece della Jud preformativa, p.e. לֶהֱוֵה (Dan. 2.20 Esd. 4.10.), לֶהֱוֹן (Dan. 2.43.), לֶהֶוְיָן (– 5.17.). Tale ל dà per lo più al Futuro un valore ottativo o imperativo. E' comune in Arabo come pure nel dialetto Talmudico —

Cap. XI Dei suffissi verbali

110 Prospetto dei suffissi verbali ossia abbreviati:

נְטַר egli custodì

נְטַרַנִי egli custodì me

נְטַרָךְ egli cust. te

נְטַרֵהּ – – . . lui, נְטַרַהּ egli custodì lei

נְטַרְנָא . . . . . . noi

נְטַרְכוֹן . . . . . voi

L'ultima persona manca non trovandosi nel Caldaismo bib.co usato per la 3.za p.na Plur. il pronome suffisso, ma il separato הִמּוֹ, p.e. וְהוּתַב הִמּוֹ (Esd. 4.10.), וְיָהַב הִמּוֹ (– 5.5.), ~~e~~ אִנּוּן, p.e. וְהַדֵּקֶת הִמּוֹן (Dan. 2.34.), וְדַקֵּת הִמּוֹן וְאִנּוּן (– – 35.) ——

111. Nel Fut. una נ epentetica suol frapporsi tra il verbo ed il suffisso, p.e.: יְהוֹדְעִנַּנִי (Dan. 2.11) יְהוֹדְעֻנַּנִי (2.7) וּתְהוֹדְעֻנַּנִי, יְהוֹדְעֻנָּה (– 7.23.) יֵשֵׁיזְבִנְכוֹן (– 3.15.) יְשֵׁיזְבִנָּךְ, (– 6.17.) יְבַהֲלֻנַּנִי (– 4.2.) יְבַהֲלֻנָּךְ (– 4.29.) יִתְּנִנַּהּ

112. L'Infin. finiente in ־ָה unendosi ai suffissi termina in ־ַת, p.e. לְהַשְׁכָּחוּתֵהּ (Dan. 6.21.) לְהַשְׁלָטוּתֵהּ (– 15.) לְהַשְׁנָיוּתֵהּ (– 4.) Nella pura persona prende la נ epentetica, p.e. לְהוֹדָעֻתַנִי (– 2.26.)

113. Le voci verbali terminanti in י unendosi al suffisso di 3.za persona sing. masch., esso suffisso fa: הִ; p.e. הַקְרְבוּהִי (Dan. 7.13.) da הַקְרִבוּ Passato, חַבְּלוּהִי (– 4.20) da חַבִּלוּ Imperat.vo Così nei Nomi: חַבְרוּהִי da חַבְרוּ. La medesima forma prende il medesimo suffisso unendosi a voce verbale finiente in ־ָה, p.e. בְּנָהִי (Esd. 5.11.) da בְּנָה Passato. Il medesimo suffisso cangiasi in ־ֵהּ unendosi a voce terminante in ־ֵה o ־ָה p.e. חֲזִתֵהּ (Dan. 4.32.) לְמֵזְיֵהּ (– 3.19.) da מֵזֵא [illegible] infinito

Cap. XII
Dei Pronomi

114 I Pronomi personali che incontransi nel Caldaismo bib. sono:

אֲנָה o אֲנָא io
אַנְתְּה tu
הוּא egli
הִיא ella
אֲנַחְנָה o אֲנַחְנָא noi
אַנְתּוּן voi (mask.)
הִמּוֹן eglino
אִנּוּן elleno

Leggesi una volta (Esd. 5.11.) הִמּוֹ in nominativo: אֲנַחְנָא הִמּוֹ noi quelli, noi medesimi

115 Pronomi dimostrativi sono:
דְּנָה questo — דָא questa
דֵּךְ questo (6 volte in Esd. Cap. 5. ed.) דָּךְ questa (6 volte in Esd. Cap. 4. e 5.)
דִּכֵּן questo (Dan. 2.31.), questa (– 7.20.21.)
אִלֵּךְ, אֵלֶּה, אִלֵּין (Ger. 10.11. ed Esd. 5.15 nel qual 2.do Esempio però il ק è אֵל) etc. egli.

116 Pronome relativo è דִּי il quale, la quale, i quali, le quali, דִּי è anche nota del Gen.vo, דִּי, p.e. רֵאשֵׁהּ דִּי דַהֲבָא (Dan. 2.38.) la testa d'oro, דִּי אֱלָהּ il medesimo (cioè) di Dio — דִּי לְהוֹן (D. 3.12.)

117 Segno dell'Acc.vo corrisp. all'eb.co אֵת, è יָת, di cui però non si ha che un esempio יָתְהוֹן (D. 3.12.)

119 Pronomi interrogativi sono: מַן chi? (D. 3.15. Esd. V.3.9.), מָה che cosa (D. 4.32.) —
Usansi anche senza valore interrog.vo, p.e. (Esd. 5.4.) מַן אִנּוּן שְׁמָהָת גֻּבְרַיָּא dicemmo loro quali erano i nomi degli uomini. יָדַע מָה בַחֲשׁוֹכָא (D. 2.22.) conosce che cosa vi è, ciochè è nell'oscurità. Così seguiti da דִּי significano quegliche (D. III.6.10. IV.14.22.29. V.21.), e ciochè (– 2.29.)

119 כֹּלָּא tutto, ogni cosa: innanzi ai nomi, כֹּל, כָּל־; coi suffissi, כָּלְּהוֹן (D. 2.38.), כֻּלְּהֵן (– 7.19.) —

Cap. XIII Dei Numeri

120 Numeri Cardinali del Cald. Bib.co sono:

Mask.		Femm.
חַד	1	חֲדָה o חֲדָא
—	2	תְּרֵין
תְּלָתָה o תְּלָתָא	3	תְּלָת
אַרְבְּעָה	4	אַרְבַּע
—	6	שִׁת (D. 3.1.) שֵׁת (Esd. 6.15.)
עַשְׂרָה	10	עֲשַׂר
תְּרֵי עֲשַׂר	12	

20 עֶשְׂרִין, 30 תְּלָתִין, 60 שִׁתִּין, 100 מְאָה, 1000 אֲלַף, אַלְפִּין, 10000 רִבּוֹ plur. רִבְּוָן, 1,000,000 אֶלֶף אַלְפִין (Hil) אַלְפִין

121 Coi suffissi leggesi תְּלָתֵּהוֹן (D. 3.23.). Gli antichi Gram. avvertono la 2.da ת di questo vocabolo essere [illegible]. Vedi il Norzi —

116. Numeri ordinali sono:

	Masc.	Plur.	Femm.	Plur.
Primo	—	קַדְמָיִן	קַדְמָיְתָא	קַדְמָיָתָא
Secondo	—	—	תִּנְיָנָה (D. 7.5.)	—
Terzo	—	—	תְּלִיתָיָה (D. 2.39.)	—
Quarto	רְבִיעָאָה (K רְבִיעָיָא) enf.		רְבִיעָאָה (K רְבִיעָיְתָא), enf. רְבִיעָיְתָא	

117. Corrispondono a שְׁלִישׁ nome di quantità le voci תַּלְתָּא (D. V. 16. 29.) e תַּלְתִּי (D. 5. 7.) —

Cap. XIII Degli Avverbi —

128. Gli avverbi non hanno nel Cald.mo [ed] Ebr.co alcuna terminaz.ne particolare. È unica la voce תִּנְיָנוּת (D. 2. 7.) per la 2.da volta, in cui apparisce traccia di desinenza avverbiale, analoga alla voce ebraica קדמנית ----

129. Sono avverbi probabilm.te primitivi

6. לָא non
3. אַל non; innanzi a verbo futuro (D. II. 24. IV. 16. V. 10.)
4. אֲלוּ (D. II. 31. IV. 7. 10. VII. 8.), ed אֲרוּ (7 volte in Dan), da cui il rabbinico הָרֵי, ecco
7. עוֹד (D. 4. 28.) ancora
5. כָּה qui, qua
8. תַּמָּה là
1. אֱדַיִן ed anche בֵּאדַיִן allora
2. אַדְרַזְדָּא sollecitamente (Es. 7. 23.) —

130. Sono avverbi tratti da altre parti del discorso con o senza affissi:

~~[illegible]~~ אִיתַי vi è, da אִית = יֵשׁ ente, individuo (come in Eb. יֵשׁ dal medesimo יֵשׁ). אִיתַי è probabilmente plur. accorciato di אִיתַיִן (come in Eb. [illegible] da [illegible]), ed infatti fa coi suffissi אִיתָךְ, אִיתוֹהִי, אִיתַיכוֹן, alla foggia dei nomi plurali. Sta particola non è propriamente un avverbio, né alcuna altra parte del discorso, ma costituisce un'intera proposizione; ciò che pure [illegible] chità [illegible]

בִּתְדִירָא continuamente; presso i Rabbini תָּדִיר, secondo Gesenio da דור dimorare, durare; secondo il Rab.no Abram Lattes da הֲדַר ritornare, cioè periodicamente, com'è appunto in Dan. VI. 17. 21. rapporto alle orazioni giornaliere, non continue, ma periodiche —

הֲלָא corrispondente all'Eb.co הֲלֹא

הַצְדָּא (D. 3. 14.) in vero? è egli vero che ...?

כְּדִי (= כַּאֲשֶׁר) quando

כִּדְנָה e כֵּן (da כֵּן) così

כַּחֲדָה (D. 2. 35.) assieme

כְּמָה (D. 3. 33.) quanto!

כְּנֵמָא (accorciato da כְּנֵאמַר come diremo) quanto segue

כְּעַן (Esd. IV. 10. 11. VII. 12.) e כְּעֶת (Esd. 4. 17.) (= כָּעֵת) ora. כְּעֶנֶת e כְּעֶת usansi a guisa d'introduzioni ai discorsi

~~[illegible]~~ ([illegible]) (D. 2. 44.) sempre —

לְעָלְמִין e לְעָלְמַיָּא [illegible] molto —

שַׂגִּיא (D. V. 9. VI. 15. 24. VII. 28.)

121. Sono avverbi formati di due o più parole

אַחֲרֵי דְנָה (Dan. II. 29. 45.), e
בָּאתַר דְּנָה (Dan. VII. 6. 7.) dopo ciò
כָּל־קֳבֵל דְּנָה, e
לָקֳבֵל דְּנָה (Esd. 4. 16.) in seguito a ciò, in conseguenza di ciò
מִן אֱדַיִן (Esd. 5. 16.) da allora
מִן יַצִּיב (Dan. 2. 8.), e
מִן קְשֹׁט (Dan. 2. 47.) in vero, veramente, certamente
מִן קַדְמַת דְּנָה (Dan. 6. 11.) e
מִקַּדְמַת דְּנָה (Esd. 5. 11.) in addietro, per l'innanzi antecedent.te
עַד אָחֳרֵין (Dan. 4. 5.) in ultimo, final.te
עַד כָּה (D. 7. 28.) sin qui
עַד כְּעַן sinora
עַד עָלְמָא (D. 7. 18.),
עַד עָלַם עָלְמַיָּא (- - -), e
מִן עָלְמָא וְעַד עָלְמָא (D. 2. 20) per sempre, in perpetuo
עַל־מָה perchè?

Cap. XIV
Delle Preposizioni

122. Le Preposiz.ni del C. Biblico, oltre le particole affisse ב, ל, che hanno i valori medesimi che hanno in Ebraico (fuorchè la ל ha di più il valore dell' Acc.vo, p. es. רַב לְדָנִיֵּאל מַלְכָּא (D. 2. 48) il re ingrandì, innalzò Daniele), sono:

אַחֲרֵי (D. 2. 29.), coi suffissi אַחֲרֵיהֵין (- 7. 24.), e
בָּאתַר (- VII. 6. 7.) (quasi בְּאַתַר = באתרו), coi suffissi בָּתְרָךְ (D. 2. 39.) dopo.
בֵּין (D. 7. 5.) fra, coi suffissi בֵּינֵיהֵן (- 7. 8.)
(לְוָת) appo: לְוָתָךְ מִן (Esd. 4. 12.)
לָקֳבֵל (D. 7. 5.) contro
מִן da, coi suffissi מִנַּי, מִנָּךְ, מִנֵּהּ, מִנַּהּ, מִנְּהוֹן, מִנְּהֵן.
מִצַּד (D. 6. 5.) da parte di, in quanto a
נֶגֶד (- 6. 11.) in faccia, dirimpetto a
עַד sino
עַל sopra, presso, appo (D. II. 24. VI. 7. 16. VII. 16.), più di (- 3. 19), contro (- III. 29. V. 23.), intorno a (Esd. 4. 8.), a (- II. 11. 17.), coi suffissi del nome plur. עֲלַי, עֲלָךְ, עֲלוֹהִי, עֲלַהּ, עֲלֶינָא, עֲלֵיכוֹן e עֲלֵיהוֹן (Esd. 7. 24.) — e
מִן לְעֵלָּא (D. 6. 3.) al di sopra di
עִם con: presso (D. 2. 11.), in (di tempo) (- III. 33. IV. 31. VII. 2.)
(קֳבֵל) לָקֳבֵל in faccia (D. III. 3. V. 1. 5.), in conseguenza di (D. 5. 10. Esd. 6. 13) coi suffissi לָקֳבְלָךְ
קֳדָם innanzi, davanti, coi suffissi קָדָמַי, קֳדָמָךְ, (irregolarmente קֳדָמָךְ D. 3. 23.), קֳדָמוֹהִי, קֳדָמַהּ, קֳדָמֵיהוֹן
מִן־קֳדָם = מִלִּפְנֵי (D. V. 15. VI. 27. Esd. 7. 14.), coi suffissi מִן־קֳדָמַי, מִן־קֳדָמוֹהִי, מִן־קֳדָמַהּ
תְּחוֹת (D. 7. 27.) sotto
מִן־תְּחוֹת (Ger. 10. 11.) di sotto a — coi suffissi תְּחוֹתוֹהִי (D. IV. 9. 18.) e תְּחוֹתַהּ (- 4. 11.)

Cap. XV Delle Congiunzioni

123. Le Congiunzioni sono:

בְּרַם però (D. 2. 28; 4. 12. 20; 5. 17. 6. 5. 23). Sembra derivar da רָם o בְּרַם che in rab.co vale certo (= [illegible]); aggiunto come la congiunzion latina verum, che viene pure, deriva da verus.
דִּי che; poichè (D. 2. 9.).
כָּל־קֳבֵל דִּי conciossiachè, a cagione che. La voce -כָּל non ha qui alcun valore, e sembra che le due voci: לָקֳבֵל-כָּל formassero primit.te una sola voce כָּלְקֳבֵל, equale al rab.co כָּלָפֵי = כְּלַפֵּי. Dal greco [illegible] il corrisp.te [illegible] di [illegible].
(כְּדִי) כְּדִי כָּל (D. 2. 43.) nella stessa guisa che
מִן דִּי dopo che (D. 4. 23.), posciachè (Esd. 5. 12.)
עַל דִּבְרַת דִּי ad oggetto che, affinchè (D. 2. 30.). In Dan. 4. 14. leggesi עַד דִּבְרַת דִּי, voce che sembra essere provenuta dall'antico uso di assimilare la consonante finale colla iniziale della voce seguente, quando sono omogenee (vedi Gram. E[illegible]) [illegible]
לָהֵן se non (D. II. 11. 30. III. 28 VI. 6. 8. 13.) se non che (Esd. 5. 12) [illegible] per [illegible]; laonde quindi (= לָכֵן) (Dan. 2. 6. 9. 4. 24)
וְאַף (D. 6. 23. Esd. V. 10. VI. 5.) ed anche

לְמָה (Esd. 4.22. e דִּי־לְמָה (7.23.) affinchè non, altrimenti (da cui il talmudico
דילמא, e l'Ebr. לָמָּה e שַׁלָּמָה)

Cap. XVI

Delle Interjezioni

24. Interjezioni possono dirsi le voci הָא (D. 3.28.) ed הֵן ecco (D. 3.15.16.), così (— 4.24.)
di cui הֵן . . . הֵן sia sia; tanto, quanto (Es. 7.26.); come pure la voce הָא di
הָא כְדִי (D. 2.43.).

13. Maggio 1835

LVB

